Pedro Bustamante

Sacrificios y hierogamias

La violencia y el goce en el escenario del poder

1

edicionessenoicide

Pedro Bustamante

Sacrificios y hierogamias

La violencia y el goce en el escenario del poder 1

edicionessenoicide

© 2016 Pedro Bustamante.

Edición: Pedro Bustamante/edicioness**enoicide**.

Diseño de interior y cubierta: Pedro Bustamante.

Imagen de cubierta: Pedro Bustamante. A partir de
Adán (1507) y *Eva* (1507) de Alberto Durero;
Jardín de las delicias (1490-1500) de Hieronymus Bosch 'El Bosco';
La Vierge aux anges (1900) de William Bouguereau;
Cristo de San Juan de la Cruz (1951) de Salvador Dalí.

ISBN-13: 978-1539762171

ISBN-10: 1539762173

Primera edición: noviembre de 2016.

Contacto: deliriousheterotopias@gmail.com.

Sitio web: http://deliriousheterotopias.blogspot.com/.

Impresión y venta: CreateSpace/Amazon.

Todos los derechos reservados.
Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra en cualquier soporte, incluido Internet.

A mi madre y a mi padre

A mis aliados en la lucha

"MARKE: [...] ¿Quién ese abismo inescrutable de misterioso origen podrá sondear ante el mundo?

TRISTAN: Oh, rey, no puedo revelártelo y lo que preguntas jamás podrás saberlo. Tristán va a partir. Isolda, ¿quieres seguirle? En el país en que Tristán sueña, no brilla nunca el sol. Es el país sombrío de la eterna noche, desde el que mi madre me enviara cuando muriendo me dio el ser, pues en la muerte me dio a luz. Allí donde nací, y que fue nido de su amor, ese maravilloso imperio de la noche en el que yo despertara un día, te lo ofrece Tristán que va a anticiparse en el camino. Si quieres seguirme, fiel y sumisa... ¡dímelo ahora, Isolda!

ISOLDA: Cuando a tierra extraña un día le condujo el amigo con arrogancia, fiel y sumisa hubo de seguirle Isolda. Ahora que me prometes tu patrimonio y vas a enseñarme tus dominios: ¿Cómo no acudir gustosa a ese país que abarca mi mundo entero? Donde esté la patria y la morada de Tristán allá se retirará Isolda. Allí te seguirá fiel y sumisa. ¡Muéstrale el camino a Isolda!"

Richard Wagner, *Tristán e Isolda*, II, 3.

0. Introducción

0.1. Niños corriendo detrás de una pelota

"Sólo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos."[1]

Voy por la calle y veo unos niños a lo lejos jugando con una pelota. Son seis o siete. Deben de tener cuatro o cinco años. Hay niños y niñas, pero apenas se distinguen unos de otros a esa edad. Están en un campo de fútbol sala, en una cancha, junto a un parque. Juegan simplemente a darle patadas a una pelota y correr todos detrás. Vengo de tomar un café y leer *La cultura como ser viviente* de Leo Frobenius, donde se habla de cómo los niños son capaces de dar vida a los objetos muertos, de creer que estos están encarnados por seres vivos con los que pueden comunicarse, por los que puede sentir admiración o temor.[2] Seguramente la pelota que los niños impulsan sin cesar, desordenadamente, patada tras patada, de un lado a otro del campo, debe de ser para ellos también algo así como un ser animado con vida propia, con el que se comunican, con el que intercambian un impulso vital. Los niños deben de sentir su poder, el de ellos como individuos pero sobre todo como grupo, al hacer que la pelota se mueva, pero a su vez deben sentirse arrastrados por su movimiento desordenado, y el de cada uno de ellos por la participación de todos, por la emulación y la competición. Es un simple juego, el más inocente de los juegos, pero está ya en él implícita la guerra.

Nos interesa esta escena porque en ella es difícil diferenciar a los sujetos-niños del objeto-pelota. Desde nuestra perspectiva los niños son sujetos que podrían dominar la pelota como objeto. Pero para ellos la pelota, como decíamos, debe de parecer encantada, encarnada. Podríamos decir que en el proceso la pelota es subjetivizada por los niños, en la misma medida en que, recíprocamente, ellos se objetivizan. Al mismo tiempo es difícil distinguir a cada uno de los sujetos-niños del grupo que conforman. Como veremos en esta obra, estos pseudo-sujetos son *bíoi*, pero son al mismo tiempo integrantes de una *zoé*. Si se olvidan de que son *bíoi* y conforman una *zoé* es en buena medida gracias a la intermediación de la pelota, que tampoco es exactamente un objeto sino un pseudo-objeto en la medida en que es subjetivizada, en la medida en que objetiviza a los niños como individuos y como grupo.

Nos interesa también esta escena porque en ella es difícil diferenciar el goce de la violencia, el juego de la rivalidad. Como veremos esta vinculación de lo erótico y de lo agresivo es central en esta obra. Casi podríamos decir que esclarecer esta relación es lo que la ha motivado. Los niños disfrutan jugando, pero el juego no deja de ser una forma de rivalidad en la que compiten por dar más patadas al balón, por lanzarlo más

lejos que los demás. Una competición inconsciente, inseparable del juego, y en la que por lo tanto están ya implícitos muchos de los elementos que en su vida adulta oscilarán entre el erotismo y la agresividad, entre el placer y el dolor, entre la vida y la muerte.

En esta escena aparentemente tan inocente están muchos de los elementos de los que vamos a tratar en este trabajo. Por eso hemos empezado con ella. Es significativo que estén en un campo de fútbol sala, pero que su juego todavía no se haya organizado, que no haya dos equipos simétricos que compiten por meter el balón en la portería contraria. Esta simetría del juego reglado sería la expresión más pura de la rivalidad, de una rivalidad sujeta a reglas. Por el contrario, el juego de los niños no está todavía reglado, ni siquiera se han diferenciado dos equipos, y sin embargo está ya implícita en él esta rivalidad.

La pelota es una esfera, y gracias a que es una esfera puede desplazarse con facilidad girando sobre el suelo plano. Pero lo que la mueve tienden a ser impulsos perpendiculares a su superficie, que la tensan, que achatan la esfera momentáneamente, de manera que la energía de la patada sea absorbida por toda la estructura esférica. Cada vez que un niño da una patada a la pelota esta se achata en la dirección del golpe y se dilata en el plano paralelo. Así, la esfera que conforma la pelota en condiciones normales, tiende a convertirse en un esferoide bajo el efecto de las patadas. De hecho en alguna medida en un toroide, al menos en el lado en el que recibe los golpes. En estos puntos se forma una suerte de vórtice que se hunde en el esferoide y transmite su energía a toda la pelota. Así, la fuerza de la patada se podría modelizar como un vórtice que tensa la superficie de la esfera en perpendicular.

Pues bien, la máquina hierogámico-sacrificial (MHS) no carece de similitud con esta pelota y con la manera como es impulsada por las patadas de los niños. Ambas giran siguiendo una determinada trayectoria, de una manera sensiblemente regular, con una cierta inercia, hasta que vuelven a recibir un nuevo impulso que se suma al anterior y modifica en algún grado la trayectoria anterior, para provocar una nueva. Como veremos al final de esta obra, la MHS puede modelizarse topológicamente también como un toroide tensado por dos vórtices, uno correspondiente al ritual hierogámico y otro al sacrificial. Como las patadas de los niños, estos impulsos, estos vórtices, a un tiempo libidinosos y agresivos, afectan el funcionamiento de la máquina natural, transformándola en una máquina cultural. La máquina cultural no se opone a la máquina natural. Simplemente supone un grado de desarrollo mayor, una segunda naturaleza. La cultura es simplemente una vuelta de tuerca más en la mecánica natural.

Como en el juego de los niños lo que mueve la MHS es un impulso libidinoso-agresivo (LA), en el que a menudo no se puede distinguir hasta qué punto es lúdico, erótico, agresivo, sádico, etc., hasta qué punto es natural o cultural. Pues como decimos la

cultura no es más que una segunda naturaleza.[3] De ahí que hablemos de máquina, pero no en el sentido de máquina técnica, sino en el de funcionamiento autónomo de la naturaleza. Las máquinas técnicas no son más que versiones muy rudimentarias de las sofisticadas máquinas naturales, que las primeras están permanentemente intentando emular.

Lo mismo que el juego espontáneo de los niños, lo que mueve el mundo es el "eros cosmogónico", tal como lo expresa Ludwig Klages.[4] Se trata de la misma mecánica a diferentes escalas. Giordano Bruno dice que

"[e]n todas las cosas reside una fuerza divina, el amor, padre, fuente, Anfítrite de los vínculos. [...] Un único amor, por lo tanto, un único vínculo, hace de todas las cosas una cosa; pero adquiere rostros diversos en las diversas cosas."[5]

A todos los niveles encontramos la misma falta de intencionalidad, la misma inocencia, la misma confusión del deseo y de la rivalidad, la misma alternancia del caos y del orden, el mismo papel preponderante de la ELA excesiva como fuente transformadora de todo, como principio vital que todo lo atraviesa y que todo lo vincula. Seguramente nuestros antepasados sintieron la misma emoción religiosa que hoy sienten los niños dando patadas a un balón.

Comenzamos con esta escena tomada de la vida real porque lleva implícitos muchos de los temas de los que vamos a tratar en esta obra. Se trata de una escena aparentemente simple, habitual en tantos parques de tantas ciudades y pueblos. Pero, como decía Agustín García Calvo, es precisamente en lo aparentemente más simple donde hay que desentrañar los misterios.[6] Si nos interesa esta escena es porque sus protagonistas son niños, que como decíamos podemos asimilar a hombres primitivos. De la misma manera que una cultura más desarrollada se correspondería con el juego reglado.

Si nos interesan los niños jugando a la pelota es también porque los niños hacen las veces de dioses, y la pelota de los astros.[7] Como dice Friedrich Nietzsche la generación puede reducirse a la voluntad de poder: "la igualdad de las relaciones de poder es origen de la generación".[8] Las patadas que los niños dan al balón no son completamente azarosas, ni completamente caprichosas. Están inscritas en una mecánica de rivalidad que como decíamos apenas se distingue del juego. La generación no se distingue apenas del conflicto. Porque el conflicto exige una superación, un derroche excesivo. Excesivo en el sentido en que debe exceder al derroche que el competidor puede realizar. Excesivo y gozoso porque anuncia la victoria. El derroche excesivo es por lo tanto prácticamente el mismo para el caso de la rivalidad y para el de la generación.

No nos importa quién dio la primera patada a la pelota. Eso sería la naturaleza: una pelota girando sobre una superficie plana. En este sentido decimos que la naturaleza es una máquina natural. La cultura no hace más que sumarse a este movimiento ya comenzado, modificar ligeramente la trayectoria de la pelota, sumándose a la que ya existía, modificando su inercia. La naturaleza es como la esfera girando de forma regular. La cultura modifica la trayectoria, el giro, la velocidad de esta esfera, pero lo hace según la mecánica del impulso toroidal-vorticial que hemos propuesto. El impulso de la cultura se suma al impulso y a la inercia natural que ya posee la esfera, modificándolos con un impulso de otro orden. De la misma manera que las patadas presionan la esfera en perpendicular transformándola puntualmente en un esferoide que supone una tensión añadida en el conjunto de la esfera.

Hablamos de máquina natural porque esta opera de manera aparentemente autónoma, con cierta regularidad, aunque sea una regularidad cíclica, oscilante, porque su funcionamiento no varía sustancialmente mientras no cambien las circunstancias.[9] La distinción entre la naturaleza y la cultura es, como trataremos de mostrar en este trabajo, más sutil de lo que se suele pensar. La MHS no es más que una máquina natural ligeramente modificada, que sigue funcionando en buena medida como máquina natural, con las salvedades que mostraremos. La clave de la MHS es, como la pelota de los niños, que simplemente incorpora algún elemento cultural al funcionamiento de la máquina natural, que la tensa de la misma manera que la esfera de la pelota se achata bajo el efecto de las patadas de los niños.

Insistimos, al hablar de MHS no nos referimos a una máquina técnica. Se trata de una máquina social, de una máquina viva compuesta por seres vivos. La máquina natural es una *zoé* natural, compuesta de otras *zoés* y de *bíoi* naturales. Sobre esta máquina natural se instala la MHS, que sigue siendo una máquina natural pero de un orden superior, del orden de una segunda naturaleza. Como veremos la cultura opera de una manera ligeramente distinta a la naturaleza, pero lo hace mimetizándola. La clave, como veremos, es que la MHS cataliza crisis que en todo caso se producirían de forma natural, sin su intervención. Pero estas crisis en última instancia no hacen más que emular las crisis naturales, en la medida en que las crisis son la forma en que se produce la regeneración, el reequilibrio, la catarsis, la liberación de las energías excedentarias de las máquinas, tanto naturales como culturales. En última instancia la máquina cultural está inmersa, englobada, depende, de la máquina natural, por lo que no le queda más remedio que asumir la mecánica natural, aunque pueda retrasarla, tensarla, eludirla, provisionalmente.

Si la MHS es universal, si aparece en todas las culturas y en todas las épocas, si todo lo cultural puede ser en última instancia equiparado a ella, es porque, como decimos, no es más que una derivación de la máquina natural. De ahí que podamos hablar de la

MHS como de algo genérico, universal, que está siempre implícito en todo fenómeno cultural. Su mecánica puede ser más o menos real, más o menos ficticia, más o menos ritualizada, más o menos sublimada, más o menos enmascarada, pero está siempre latente, lista para hacerse patente en las crisis, sea de manera más espontánea o más artificial, más cercana a la máquina natural o a la cultural.[10] En este sentido, siguiendo la metáfora propuesta por Fernand Braudel para la historia, la MHS es con respecto a la máquina natural como la superficie de las aguas con respecto a la "*longue durée*" de las corrientes abisales.[11] Ambas operan según una mecánica cíclica, ondulatoria, pero de distinta escala.

0.2. Metodología y objetivos

Esta obra no se inscribe en un campo disciplinar concreto. Se podría decir que es la religión, pero solo en la medida en que incluyésemos en este término otras disciplinas que se ocupan de lo humano y de lo social, de lo político, de lo moral. Consideramos que todo este conjunto de saberes que se ocupan de lo humano no da cuenta del conjunto de la realidad, en la medida en que esta está constitutivamente inscrita en lo religioso, pero también en lo político. Como veremos, en última instancia lo religioso y lo político, la religión y el poder, conforman un complejo único, y cada uno de estos conceptos solo puede ser comprendido en todo su alcance en la medida en que conforman este complejo único. En este sentido se podría decir que esta obra se ocupa del poder-religión.

El terreno en el que nos movemos es particularmente resbaladizo y delicado en la medida en que en él es difícil no caer en el dogmatismo y en los prejuicios personales. En efecto, hemos de reconocer que no todo lo que se dice en esta obra puede comprenderse en términos racionales. Que hay mucho de subjetivo. Y sin embargo nuestra intención ha sido sistematizar en la mayor medida de lo posible. Una vez más, si hablamos de máquina al hablar de la MHS es porque en última instancia consideramos que el fenómeno religioso es mucho más susceptible de sistematización de lo que se ha tendido a considerar. Y esto a pesar de que esta máquina de la que vamos a tratar opera en base a una mecánica paradójica, esotérica, enmascaradora, simbólica, sutil, mágica. Al fin y al cabo esto es lo que todo tiene en común. El misterio es lo más evidente.

En todo caso hemos dejado para el final de este trabajo los aspectos más esotéricos. De manera que el lector menos interesado en ellos pueda abordar la estructura de esta obra de la manera más sistemática posible. Yendo, por así decirlo, de lo exotérico a lo esotérico, de lo racional a lo intuitivo, de lo mecánico a lo mistérico. Pero lo cierto es que no podemos renunciar a esta dimensión paradójica, simbólica, esotérica, mistérica, si queremos comprender o al menos acercarnos a la comprensión de la MHS. Así es que esta dimensión atravesará la obra en su conjunto, de una manera u otra.

En definitiva lo que pretendemos con este trabajo es, en contra de lo que es habitual en el saber oficial, integrar. Integrar disciplinas, integrar culturas, integrar épocas, integrar paradigmas, integrar anomalías en los paradigmas... Nuestro objetivo no puede ser más ambicioso: proporcionar un marco teórico que permita comprender de manera integral, genérica, universal, las sociedades humanas, las primitivas y las contemporáneas, las orientales y las occidentales, las rurales y las urbanas, las tradicionales y las capitalistas.[12] Veremos que esto no es tan descabellado como parece, en la medida

en que, como decíamos, en última instancia la MHS no es más que una máquina natural un poco modificada, en la medida en que de lo que vamos a tratar es de un fenómeno universal, integral, que lo atraviesa todo, como son los sacrificios y las hierogamias, o mejor dicho, la máquina que ambos fenómenos conforman.[13]

Nos interesa comprender a la vez la sociedad y el individuo, la economía y la política, la religión y la moral. Rechazamos la metodología dominante basada en la compartimentación del saber, que no es otra cosa que una forma evolucionada de mecánica sacrificial, como mostró René Girard. El paradigma dominante en Occidente, desde que el *logos* comenzó la tarea de aniquilar el mito, ha sido el de la separación, la fragmentación, el aislamiento, la clasificación, la compartimentación, en suma, la disyunción. Como veremos la MHS opera también en base a la disyunción. Pero como proceso complementario de la conjunción. Lo que vamos a intentar mostrar es que, cuando la MHS opera de la manera más integral, disyunción y conjunción se alternan, se complementan. Pero lo cierto es que la máquina puede utilizarse también de manera parcial, dando prevalencia a la disyunción por encima de la conjunción, que es precisamente lo que ha ocurrido en Occidente, en términos generales, desde la Grecia Clásica.

Nuestra intención será por lo tanto, en contra del paradigma dominante en Occidente, volver a considerar el elemento conjuntivo que opera en el marco de la MHS, pero además hacerlo en relación con el elemento disyuntivo con el que se complementa. Esto nos permite comprender lo que las distintas épocas, culturas, tradiciones y disciplinas tienen en común, proporcionando así un marco teórico general que pueda servir para comprender la realidad en su conjunto.

De manera que nos interesan más las semejanzas que las diferencias.[14] Creemos que el reto más ambicioso de un trabajo intelectual es comprender la realidad como un todo, comprender cómo todo se vincula, antes que *desmembrar* la realidad en compartimentos estancos, como hace el saber oficial. Este saber oficial es, insistimos, un saber que en última instancia se inscribe en una práctica sacrificial, y en este sentido es un pseudo-saber sometido a un poder, que asume su lema fundamental, el *divide et impera*. Hablaremos a lo largo de esta obra de la espada, que representa precisamente esta disyunción, tanto de manera teórica como práctica.

Este trabajo trata de ser al mismo tiempo abstracto y concreto. Trata de formular un aparato conceptual suficientemente preciso, pero al mismo tiempo suficientemente genérico, de manera que pueda ser aplicado a distintos casos particulares. Pero al mismo tiempo proporciona un gran número de referencias concretas que deberían servir para ilustrar las formulaciones teóricas, y para confirmar la validez de nuestras hipótesis, la correspondencia de la teoría y la práctica.

En este interés por la conjunción como proceso complementario de la disyunción, hemos formulado nuestra teoría antes en forma de polaridades que de clasificaciones o compartimentaciones. Siguiendo a Giorgio Agamben, hemos conceptualizado la MHS más en base a la "lógica del campo" que a la "lógica de la sustancia", más en base a "bipolaridades" que a "dicotomías".[15]

Pero lo cierto es que nuestro método tampoco se puede reducir exclusivamente a esta "lógica del campo". Como veremos, la MHS no consiste solo en campos de fuerzas tensados por polos. Hablaremos en su momento de la topología toroidal-vorticial, que es la que creemos mejor se corresponde con la mecánica HS. Los toroides se basan también en la continuidad y en la bipolaridad, pero incorporan vórtices que pueden ser considerados como discontinuidades, como singularidades, que como veremos se corresponden con los rituales, en los que la dimensión representativa, enmascaradora, simbólica, ficticia, es central. Veremos en su momento que las áreas toroidales esféricas se corresponden con el ámbito de lo profano y las vorticiales con el de lo sagrado. Además, los dos vórtices, el hierogámico y el sacrificial, terminan por unirse en el centro del toroide, de manera que ambos vórtices-rituales suponen una discontinuidad con respecto a las áreas esféricas del toroide, pero con continuidad entre ellos. De manera que dicotomías tales como prohibición y transgresión, profano y sagrado, etc... no se pueden entender como simples dicotomías lógicas, como A es distinto de B, pero tampoco como bipolaridades, en la medida en que están inscritas en esta topología toroidal-vorticial. Trataremos de ello de manera más extensa en su momento. Ahora estamos simplemente introduciendo algunos temas.

En suma, nuestro método no es ni el de las clasificaciones dicotómicas ni el de las bipolaridades, sino algo más complejo a medio camino entre ambas. Veremos que la MHS opera en dos modos, crisis y orden, transgresión y prohibición, sagrado y profano, conjunción y disyunción, de manera que lo en el modo orden o de disyunción se puede entender como una dicotomía, en el modo crisis o de conjunción deja de serlo. Pero a su vez esta conjunción de distintos órdenes y categorías de la realidad tiende a ser enmascarada por el ritual, que esconde la obscenidad característica de estas conjunciones detrás de símbolos que operan como intermediarios entre los distintos modos o ámbitos.

El objetivo central de esta obra es fundamentar una investigación sobre la religiosidad contemporánea. Nuestra intención inicial era dedicar una primera parte de este libro a esta fundamentación y acto seguido ocuparnos del régimen de poder-religión capitalista como un caso particular de MHS. Pero lo cierto es que esta fundamentación ha terminado adquiriendo un tamaño y una entidad tales que hemos considerado oportuno

que constituya una obra por sí sola. A la que le seguirá otra sobre la MHS capitalista y hollycapitalista en un futuro próximo.[16]

Consideramos que no es posible comprender cualquiera de los ámbitos disciplinares que se ocupan de lo humano o de lo social al margen de su dimensión religiosa. Esto vale también para las sociedades capitalistas contemporáneas. De ahí que hayamos considerado necesario comprender con una cierta profundidad el fenómeno religioso, en términos genéricos, antes de poder enfrentarnos a la tarea de comprender la religiosidad capitalista. Pero también nos ha parecido necesario reformular la mecánica religiosa de una manera integral y relativamente heterodoxa. Sin perder de vista que nuestro interés es poder aplicar esta mecánica HS al régimen capitalista. De ahí que hayamos dado mucha importancia a lo económico, pero más a lo económico-energético que a lo económico-material, siguiendo a autores como Wilhelm Reich, Georges Bataille, Gilles Deleuze y Félix Guattari, etc.

Para no caer en los convencionalismos, en los esoterismos, en los sectarismos o en los formalismos que abundan en este ámbito, hemos considerado necesario comprender la religión con mecánica, con una cierta sistematicidad. Para ello una figura clave ha sido René Girard y su "mecanismo del chivo expiatorio" o mecanismo sacrificial. La obra de Girard es uno de los pilares de este trabajo en la medida en que el mecanismo sacrificial puede tomarse como el fundamento del fenómeno religioso y la base sobre la que operan el resto de fenómenos sociales, políticos, económicos y morales, que como decíamos están inscritos en última instancia en lo religioso.

Pero el mecanismo sacrificial es solo una de las patas de esta obra. Nuestra intuición, alimentada por una gran variedad de disciplinas culturales y artísticas, nos impulsaba a buscar una suerte de mecanismo complementario al sacrificial que operase, por así decirlo, de manera recíproca, como la otra cara de la misma moneda. En esta intuición han debido de influir sin duda autores como los citados, pero también Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Jaques Lacan. Pero también otros muchos autores del ámbito de la literatura, el cine, el arte, así como experiencias vitales. Tenemos la costumbre o la manía de leer entre líneas, de pensar con el estómago o en sueños, de buscar la filosofía en los museos y el arte en la metafísica. Así, por distintas vías, fuimos confirmando que ese mecanismo complementario del sacrificial era el hierogámico y que de hecho ambos conformaban una unidad. Se trataba entonces de mostrar esta vinculación y presentar esta mecánica como una mecánica HS única, por más que en determinadas circunstancias pueda disociarse o inclinarse hacia uno u otro de los polos que la conforman.

Como decíamos, en el trascurso de esta investigación acumulamos suficiente material como para considerar oportuno dedicarle un solo volumen a estos fundamentos y dejar

para un trabajo posterior las vinculaciones de la MHS con el capitalismo. Pero, dado que nuestro objetivo ha sido desde un principio, y sigue siendo, que este trabajo sea la base para el análisis de la religiosidad capitalista, no nos ha preocupado que a lo largo de él aparezcan flecos sueltos, en la medida en que sean hilos rojos que nos permitan no perdernos en el laberinto y vincular la MHS genérica con la capitalista. De ahí que en esta obra se avancen algunos temas que serán desarrollados posteriormente, que nuestros intereses se inclinen hacia todo aquello que nos permita establecer estas continuidades. De ahí que, entre otros temas, hayamos dedicado una atención particular al juicio de los muertos y al dispositivo de la balanza y la espada, en la medida en que suponen una prefiguración del intercambio mercantil en la que el trasfondo HS es patente.

Como decíamos, en este trabajo vamos a interpretar el fenómeno político-religioso, en la medida de lo posible, como una mecánica. Decíamos que la clave es comprender que la MHS no es más que una vuelta de tuerca con respecto a la máquina natural. O mejor, que cada MHS es una vuelta de tuerca con respecto a la MHS previa. Y que estas sucesivas MHSs están en última instancia inscritas en la máquina natural, que las sigue atravesando. Que las MHSs son en una gran parte máquinas naturales. Veremos que en la MHS juegan un papel central las crisis, y estas crisis son en última instancia mímesis de las crisis naturales. De ahí que la máquina natural esté siempre actuando en el seno de la MHS. Y de ahí que la mecánica HS esté siempre implícita y resurja una y otra vez incluso cuando su tradición o su práctica aparentemente se ha perdido.

El paradigma dominante ha dado mucha más importancia a los fenómenos de orden y ha considerado los de crisis como anomalías. Nosotros, por el contrario, trataremos de poner el énfasis en lo crítico, en lo anómalo, y mostrar cómo este conforma lo ordenado, según la mecánica HS. Esto supone también poner en cuestión el mito del progreso. Como veremos, lo habitual es que se produzcan alternancias y oscilaciones entre el modo de crisis y el de orden. La crisis es por definición una regresión, un descenso al caos, a la animalidad. La paradoja es que esta regresión es un requisito indispensable para cualquier progreso. Solo se consiguen transformaciones sociales de importancia con una cierta dosis de transgresión del orden anterior, con un cierto exceso de goce y de violencia. Solo se avanza retrocediendo y cogiendo impulso.[17]

En suma, las transformaciones históricas no se dan tanto de forma lineal como zigzagueante, oscilatoria. Para que haya progreso tiene que haber también en algún grado regresión. Hay que poner en cuestión radicalmente el mito del progreso, sobre todo del progreso entendido como progreso material o tecnológico, que como hemos mostrado en una obra anterior es inseparable de la regresión moral.[18] En lugar de la noción de progreso material y científico-tecnológico, que es la que impera en el capitalismo, lo que vamos a intentar proponer en esta obra es una noción de progreso

directamente vinculada a la mecánica HS. Según esta idea, la clave estaría no tanto en la cantidad como en la cualidad, y en concreto en la armonía de los elementos corporales y anímico-espirituales. Es decir, la clave estaría en el de la participación activa y consciente de las comunidades en procesos HSs que harían posible experiencias colectivas específicas, encarnadas, con relación a las grandes MHSs dominantes. Se trataría por lo tanto de entender la revolución como revolución HS, lo que pone en cuestión radicalmente los movimientos de izquierda tradicionales y en general la distinción convencional entre izquierdas y derechas, para sustituirla por distintas modalidades de MHS. De la misma manera, la noción de soberanía pasaría a ser la de conocimiento, participación y control de la MHS a la que se pertenece. Iniciación colectiva. En suma, de lo que estaríamos hablando es de vitalidad, y de vitalidad de los distintos órdenes de la realidad, entendiendo por vitalidad vida encarnada, plena, rica, armoniosa entre lo natural y lo cultural, entre lo corporal y lo anímico-espiritual, entre el orden de los *bíoi* y el de las *zoés*, así como con respecto a la *zoé* natural en su conjunto. Vida encarnada para resistir a la dominación a través del espíritu desencarnado.

0.3. Plan de la obra

Parte 1

En el capítulo 1 "*Bíoi* sagrados, *bíoi* profanos y *zoé*" introducimos una distinción fundamental entre la vida en tanto que *bíos* y en tanto que *zoé*. Estos términos aparecerán a lo largo de todo el trabajo, en la medida en que uno de los cometidos centrales de la MHS es la articulación de estos dos órdenes de vida. Si utilizamos estos términos griegos es porque esta distinción ha desaparecido en la mayoría de las lenguas modernas. Pero también porque el término *bíos* se refiere tanto a seres humanos como a seres animales y vegetales, de manera que estos conceptos nos permiten formular la mecánica HS en términos relativamente genéricos y al mismo tiempo articular las transferencias y sustituciones que se producen entre los distintos órdenes de la realidad. Además, introducimos uno de los temas que atraviesa todo el trabajo: la noción de exceso natural, que como veremos debe interpretarse en sentido moral, como exceso de goce y de violencia, como transgresión.

En el capítulo 2 "Las energías libidinoso-agresivas" (ELAs) nos ocupamos de uno de los aspectos fundamentales de la MHS, los flujos de ELA que circulan a través de todo el cuerpo social, y que podemos resumir en cuatro categorías: deseo, goce, violencia y amenaza. Estas cuatro modalidades se inscriben a su vez en los dos modos en que opera la máquina: crisis y orden. El goce y la violencia son las modalidades en que se manifiestan estas ELAs en el modo crisis, mientras que el deseo y la amenaza son sus modalidades en el modo orden. Estas formulaciones están inspiradas en buena medida en la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari, pero tratando de inscribirlas en el marco de nuestra mecánica, y desdoblando su noción de "flujos de deseo" en la serie de categorías diferenciadas que hemos señalado. Insistimos en la noción de exceso natural, mostrando que es equiparable al exceso LA, y recurrimos a la noción nietzscheana de mnemónica para interpretar cómo el goce y la violencia que *se producen* en el modo de crisis siguen operando en el modo de orden en forma de deseo y de amenaza.

En el capítulo 3 "Entre la naturaleza y la cultura" inscribimos la MHS, como fenómeno cultural genérico, en el marco general de la naturaleza. Siguiendo los pasos de Georges Bataille, ponemos el énfasis en que lo que alimenta la máquina cultural es, en última instancia, un exceso de ELA natural que la cultura no puede contener, domesticar, asimilar. Pero que paradójicamente la máquina cultural mimetiza, emula, reproduce, solo que produciendo un salto de nivel a un orden superior, en la medida en que la ELA natural se encarna en la ELA social. Este exceso natural o exceso de inmanencia es, paradójicamente, el que hace posible que una serie de nociones tales como alma o espíritu, inmortalidad o trascendencia, adquieran sentido más allá de la pura

formulación teórica, todo ello en el marco de la mecánica HS. Se trata en definitiva de reconocer que la MHS lo que hace en última instancia es articular distintos órdenes de vida, y en este sentido ponemos en cuestión la oposición del "principio de placer" y el "principio de realidad" freudianos, que son del orden de los *bíoi*, mostrando que el principio de realidad es al mismo tiempo un principio de placer del orden superior de la *zoé*. Por último, introducimos las nociones de conjunción y disyunción, tomadas de la obra homónima de Octavio Paz, de las que nos ocuparemos con más detalle en capítulos posteriores.

El capítulo 4 "La moralización" se ocupa de la dimensión moral, o mejor, moralizante o moralizadora, de la MHS, que ocupa un lugar fundamental en ella. Siguiendo a autores como Roger Caillois y Georges Bataille nos ocupamos de dos nociones centrales como son la prohibición y la transgresión, que a nuestro juicio son el corazón del fenómeno político-religioso. A partir de ellas podemos comprender otras nociones tales como inocencia y culpabilidad, bien y mal, como productos secundarios de la mecánica HS, en la medida en que están supeditas a los procesos de transferencias LAs que la máquina regula. En este capítulo se introduce uno de los temas fundamentales que permiten comprender la mecánica paradójica de la MHS, que es que las prohibiciones se instauran a través de los transgresiones, lo que nos permitirá en un capítulo posterior desenmascarar la verdadera lógica que sostiene el sistema jurídico-penal.

Una vez que hemos introducido los fundamentos conceptuales, en el capítulo 5 "La máquina hierogámico-sacrificial" podemos ocuparnos de la MHS propiamente dicha, en términos genéricos, sintéticos. Mostraremos que en la MHS pueden reconocerse en cierto modo dos máquinas diferentes: una máquina hierogámica (MH) y una máquina sacrificial (MS). Pero al mismo tiempo mostraremos que ambas operan de manera complementaria, recíproca, que entre ellas se producen transferencias y sustituciones, y que finalmente no son más que dos secciones de la misma MHS. Proporcionaremos suficientes ejemplos de diferentes culturas y épocas para mostrar hasta qué punto se puede hablar en términos genéricos de la mecánica HS, y especialmente de casos concretos de hierogamias-sacrificios, recogidos por diversos autores, entre ellos Joseph Campbell, en los que se pone de manifiesto la vinculación de estas dos dimensiones. Pero también, de la mano de Walter Burkert, aportaremos referencias para comprender cómo el complejo HS en muchos casos tiende a disociarse en rituales, que sin embargo forman un conjunto armonioso y coherente cuando de observan con suficiente perspectiva.

En el capítulo 6 "Las tríadas y las trinidades" seguimos exponiendo la mecánica HS, pero esta vez poniendo el énfasis en su estructura. Todo lo que hemos avanzado en cuanto a la vinculación del erotismo y la agresividad, y la manera en que los *bíoi* sagrados sirven de referencia a los *bíoi* profanos, se comprenderá mejor en el marco de

las estructuras sociales que conforman la mecánica HS. Lo mismo podemos decir de dicotomías como prohibición y transgresión, bien y mal, inmanencia y trascendencia, que como veremos no adquieren consistencia real más que en el marco de estas estructuras triádico-trinitarias. En suma, mostraremos que las tríadas y las trinidades que conforman la estructura de la MHS son de tipo mixto, bien femenino-masculino-femenino (FMF) o masculino-femenino-masculino (MFM), lo que nos permitirá desmontar tríadas o trinidades de un solo sexo que tienden a acompañar a regímenes predominantemente patriarcales o matriarcales.

Parte 2

Incluimos aquí también el plan de la segunda parte de la obra, en la medida que ambas conforman una unidad y la lectura de la primera es necesaria para comprender la segunda en todo su alcance. Si hemos optado por una obra en dos tomos ha sido por razones prácticas y económicas, pero, insistimos, ambas partes conforman una unidad integral. En todo caso también incluimos aquí el plan de la segunda parte porque, como hemos dicho, la estructura de la obra se cierra sobre sí misma. De manera que algunos lectores podrían preferir leer los capítulos finales —sobre todo el 9 y el 10 de esta segunda parte— antes que los demás.

Una vez que hemos formulado la mecánica HS en términos genéricos, en el capítulo 1 "La máquina hierogámico-sacrificial primitiva" tratamos de concretar, mostrando el lugar que desempeñan en ella fenómenos tales como la antropofagia, el incesto, la virginidad, la castración o la androginia. En algunos apartados de este capítulo no tendremos más remedio que aventurarnos en el terreno de la especulación, en la medida en que para estos períodos prehistóricos no contamos con fuentes escritas ni con suficiente información que nos permitan ir más allá de la conjetura. Pero esto no nos preocupa, en la medida en que lo que está en juego es el funcionamiento de la MHS, en el que las nociones de precedencia, de causalidad, de influencia o de difusión son secundarias con respecto a la mecánica HS en sí. En otras palabras, lo importante es la MHS en sí, y no tanto la manera como esta ha surgido y se ha desarrollado. De ahí que no nos preocupe que el carácter de algunos apartados de este capítulo sean especulativos o geneagógicos,[19] en la medida en que son coherentes con la máquina. Así, lo que tratamos de mostrar es que la MHS es una suerte de invariante, una estructura y mecánica relativamente constante que se repite con relativa independencia de las particularidades de determinadas culturas o períodos.

El capítulo 2 "Las sustituciones hierogámico-sacrificiales" se ocupa de una noción central para comprender cómo la MHS evoluciona y se adapta a distintas circunstancias. Se trata de lo que autores como René Girard u Horst Kurnitzky han denominado "sustituciones", que como veremos no dejan de ser transferencias LAs,

pero entre distintos planos o categorías de la realidad. La noción de sustitución HS es fundamental para entender los siguientes capítulos, en los que tratamos de mostrar cómo toda una serie de fenómenos como el teatro, la justicia, la monarquía, el Estado, el lenguaje, y en general cualquier fenómeno cultural y social, puede ser interpretado como una forma de sustitución HS.

También como una sustitución HS puede ser interpretada la tradición del juicio de los muertos y el tema de la balanza y la espada, a los que dedicamos el capítulo 3 "El juicio de los muertos". Las distintas manifestaciones del tema del juicio póstumo nos servirán como ejemplos concretos de MHSs. Pero también nos permitirán establecer un puente con la MHS capitalista, en la medida en que el tema de la balanza funciona como paradigma del intercambio mercantil, mostrándonos hasta qué punto este es inseparable de la mecánica HS, es decir, de la dimensión LA. Como decíamos no nos preocupa que en algunos de estos apartados queden flecos sueltos, que nos servirán para vincular estos fundamentos con un trabajo posterior sobre la MHS capitalista.

A partir del tema del juicio de los muertos, el capítulo 4 "La justicia" interpreta el dispositivo jurídico-penal como una forma de MHS. Siguiendo lo que dijimos en capítulos anteriores sobre la paradójica relación entre la prohibición y la transgresión, en este capítulo mostraremos cómo esta paradoja atraviesa de cabo a rabo todo el sistema judicial y penal, mostrando que lo que hace posible que este sistema sea eficaz es que es constitutivamente injusto.

El capítulo 5 "La guerra" pretende mostrar que la guerra responde también a una mecánica HS, aunque esta se presente a menudo de una manera menos explícita que lo que suelen considerarse convencionalmente hierogamias y sacrificios. Para ello nos serviremos de varias tragedias griegas en las que esta dimensión HS de la guerra se hace especialmente patente. La guerra no sería más que una forma más organizada de crisis.

En el capítulo 6 "El poder-religión" se hace explícito un tema que recorre toda la obra, que es la íntima vinculación del poder y la religión, que en última instancia son las dos caras de una misma moneda. Todo lo dicho anteriormente nos permitirá comprender que el poder-religión no se puede entender al margen de su dimensión transgresora, pero también que la jerarquía social es inseparable de la MHS.

Siguiendo el recorrido de las sustituciones HSs el capítulo 7 "La monarquía y el Estado" se ocupa de instituciones políticas concretas como la monarquía y el Estado, que como decimos deben considerarse también en su dimensión religiosa. Este tema nos permitirá ofrecer ejemplos concretos de MHSs en funcionamiento en las que pueden observarse muchos de los elementos rituales, escénicos y simbólicos que

conforman la máquina. De nuevo la relación paradójica entre la prohibición y la transgresión, de la que nos hemos ocupado desde el principio, será aquí fundamental para comprender cómo la mayoría de los procesos de constitución política son inseparables de la violencia. También para comprender la conocida frase de Walter Benjamin de que el estado de excepción es la regla y el Estado de derecho la excepción.

El capítulo 8 "El lenguaje" cierra la serie de instituciones que deben ser interpretadas como MHSs. Pero al mismo tiempo abre la última parte de la obra, caracterizada por un mayor esoterismo. Basándonos en Gilles Deleuze y Félix Guattari, así como en la noción de "punto de almohadillado" de Jacques Lacan, propondremos una interpretación radical del lenguaje según la cual este no es más que una sustitución HS, que se solapa a otros órdenes de la realidad que crean la ilusión del significado, pero que en última instancia se basa en la vinculación de significantes pertenecientes a distintas categorías de la realidad.

Esta estructura del lenguaje nos lleva a proponer, en el capítulo 9 "La topología toroidal-vorticial", una topología de la MHS que vendría a sintetizar y a dar consistencia y concreción a toda la obra. Mostraremos que la mecánica HS puede representarse topológicamente como un toroide conformado por dos vórtices, uno hierogámico y otro sacrificial, que se vinculan en su centro. Confrontar esta topología toroidal-vorticial con las tríadas y las trinidades, así como con la pirámide masónica, nos permitirá comprender la instrumentalización de la MHS por parte de las élites político-religiosas como la clave fundamental del poder-religión desde hace milenios. Cerraremos este capítulo volviendo a un caso concreto de ritual HS como es el de la danza cretense del laberinto, que nos servirá como confirmación de la topología toroidal-vorticial y su correspondencia con la MHS.

Como avanzamos, dejamos para el final, el capítulo 10 "El misterio de la máquina hierogámico-sacrificial", los elementos más esotéricos de la MHS. Todo ello como síntesis y fundamento del conjunto de la obra, pero también como confirmación de que la dimensión hierogámica y la sacrificial conforman un complejo único, como ponen de manifiesto numerosas tradiciones rituales, y en particular la de las religiones de misterios.

1. *Bíoi* sagrados, *bíoi* profanos y *zoé*

1.1. *Bíos* y *zoé*

"Juntáis quien no tiene ser
Con el Ser que no se acaba:
Sin acabar acabáis,
Sin tener que amar amáis,
Engrandecéis nuestra nada."[20]

La máquina hierogámico-sacrificial (MHS) se compone fundamentalmente de *bíoi* y de *zoés*. Utilizaremos con frecuencia a lo largo de este trabajo estos términos, que son fundamentales para comprender el funcionamiento de la MHS. Son fundamentales para comprender la vinculación de lo individual y de lo grupal o social, como dos formas de vida de distinto orden entre las que se producen distintas interacciones, confrontaciones, sometimientos, exclusiones, simbiosis, etc. Pero también para comprender cómo se relacionan distintos órdenes de vida, tales como humanos, animales, vegetales, etc.

Tanto el término *bíos* como el término *zoé* se traducen como 'vida' en la mayoría de las lenguas modernas. De ahí que nos parezca necesario recurrir a estos términos griegos, porque en las lenguas comunes de hoy no se hace distinción entre estos dos órdenes. Lo que, de paso, pone de manifiesto que culturas más antiguas eran todavía sensibles a estas sutilezas, que nosotros hemos perdido en buena medida. Como ha mostrado Karl Kerényi en *Dionisios: Raíz de la vida indestructible*, *bíos* se puede traducir como vida individual y *zoé* como vida de la especie, vida grupal, colectiva, comunitaria, social. *Bíos* es la vida finita, "limitada", "característica", de un ser. *Zoé* es la vida "ilimitada", "continua", "sin caracterización". El *bíos* es la vida de los individuos, que viven en la medida en que *todavía* no han muerto. La *zoé* es la vida inmortal de los clanes,[21] de las razas, de los colectivos, de las especies, pero también la de los dioses; es "no-muerte".[22] Considerando esta inmortalidad siempre en sentido relativo con respecto a la mortalidad.[23] Es decir, no como inmortalidad absoluta sino simplemente como supervivencia de un ser con respecto a otro. Esta relatividad de las nociones de mortalidad e inmortalidad es central y volverá a aparecer cuando tratemos de otras aparentes dicotomías lógicas como inmanencia y trascendencia.

Pero lo que nos interesa sobre todo es servirnos de estas dos nociones de vida —*bíos* y *zoé*— para entender hasta qué punto ambas están relacionadas, imbricadas, todo ello en el contexto de la MHS. Así, continúa Kerényi, la *zoé* es "un ser continuo que queda

engastado en el *bíos* mientras este dura". En otras palabras, "la *zoé* es el hilo en que cada *bíos* individual se ensarta como una perla y que, contrariamente al *bíos*, solo puede pensarse como algo *infinito*". Como un collar de perlas, la MHS ensarta a cada *bíos* individual en la *zoé* colectiva. Plotino afirma que la *zoé* "se mueve y se transmite de un *bíos* al otro en el trascurso de sus renacimientos".[24] Aparece ya aquí una indicación de que la *zoé* "renace" en los *bíoi*. Pero podemos decir también que la *zoé*, como vida inmortal, *se encarna* en los *bíoi*, como sugiere Platón:

"La unión de hombre y mujer es, efectivamente, procreación y es una obra divina, pues la fecundidad y la reproducción es lo que de inmortal existe en el ser vivo, que es mortal. [...] Porque la generación es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal."[25]

Veremos que uno de los polos de la MHS es la hierogamia o 'matrimonio sagrado' (*hierós gámos*).[26] Que esta es una de las formas en que la máquina produce la sacralización de *bíoi* u objetos profanos. Pero este fragmento de *El banquete* ya nos adelanta que el erotismo y la fecundidad tienen una relación evidente con la inmortalidad, y por lo tanto, con lo sagrado. De ahí que todo lo que tiene que ver con el erotismo, con la sexualidad y con la fecundidad remita en última instancia a la mecánica religiosa,[27] que nunca se deja profanizar[28] por completo. Erotismo, sexualidad y fecundidad remiten en última instancia a la hierogamia, de la misma manera que la violencia y la muerte remiten al sacrificio, y ambas a la hierogamia-sacrificio.

Lo que es importante subrayar es que, no solo el *bíos* y la *zoé* son elementos constitutivos de la MHS, sino que además la máquina los produce como tales, los separa, los distingue, los designa, hace a los *bíoi* conscientes de que lo son. Como casi todo en este trabajo, o al menos esta es nuestra intención, *bíoi* y *zoé* no son simples nociones conceptuales sino realidades que *toman cuerpo* en el marco de la máquina. Antes de que exista la MHS no tiene sentido hablar de *bíoi* porque estos se encuentran confundidos con la *zoé*. Es precisamente la MHS la que separa, distingue, designa, *bíoi* y *zoés*, distingue unas *zoés* de otras, unos *bíoi* de otros. Y lo hace a través de los *bíoi* sagrados, de hecho, sacralizándolos a través del sacrificio y la hierogamia, transformando *bíoi* profanos en *bíoi* sagrados. Con ello los *bíoi* sagrados se convierten en paradigmas, en referencias, para los *bíoi* profanos. En ocasiones, como veremos, en paradigmas negativos. Hablaremos de todo esto más adelante. La MHS *produce* estos procesos, estas transformaciones, estos *bíoi*. La MHS es una máquina alquímica: transfiere y transmuta, separa y fusiona, *disuelve* y *coagula*. De la misma manera la *zoé toma cuerpo y adquiere consciencia de sí* en la medida en que participa en la hierogamia y en el sacrificio, confrontándose, diferenciándose, excluyendo, a los *bíoi* sagrados.

El carácter ambivalente de la MHS tiene que ver con una paradoja central, que es que el paradigma de la pertenencia de los *bíoi* a la *zoé* es en última instancia un paradigma negativo, definido por los *bíoi* sagrados que son excluidos de la *zoé*. Así, lo que define la *zoé* y los *bíoi* profanos que la integran es lo que estos excluyen, lo que no admiten, lo que reprimen, que como veremos es un exceso natural que precisamente por esto lo atraviesa todo y no cesa de conformar la cultura de manera negativa. Ser *bíos* en el sentido pleno del término es devenir un *bíos* sagrado, ser sacralizado en el marco de la MHS. El destino más elevado de cualquier *bíos* profano es devenir *bíos* sagrado. Pero como esto es extraordinario, como la inmensa mayoría no alcanza este nivel, los *bíoi* profanos y las *zoés* están caracterizados siempre por la falta, por la carencia, por la incompletitud.

Solo el *bíos* sagrado es libre en el sentido pleno del término, pero lo es en la misma medida en que es transgresor. Los *bíoi* profanos, por el contrario, tienen su libertad restringida, en tanto en cuanto pertenecen a una *zoé*. En otras palabras, los *bíoi* profanos son pseudo-sujetos, en la medida en que al mismo tiempo integran otro pseudo-sujeto, que es el ser colectivo al que pertenecen, *que también son*. Si se puede hablar de sujeto en el sentido pleno del término es solo con respecto al *bíos* sagrado. Los *bíoi* profanos son, por el contrario, seres dependientes, incompletos, pseudo-sujetos, precisamente por ser órganos del pseudo-sujeto social que los somete, y que a su vez se confronta al único sujeto pleno que es el *bíos* sagrado.

De manera que el sujeto solo lo es en el sentido pleno del término en la medida en que es sujeto sacrificial y/o hierogámico, en la medida en que es un *bíos* sagrado. De la misma manera que la comunidad solo lo es en el sentido pleno en la medida en que es comunidad hierogámica y/o sacrificial. Por el momento no nos interesa el orden o la preponderancia relativos de la hierogamia y del sacrificio en la MHS. Estamos diciendo hierogámico-sacrificial, pero podríamos decir también sacrificial-hierogámico. En su momento veremos que hierogamia y sacrificio no son completamente simétricos, pero por el momento podemos tomarlos como tales.

El sujeto individual pleno y el sujeto social pleno se constituyen recíprocamente el uno al otro, el primero como *bíos* sagrado y el segundo como *zoé* hierogámica y/o sacrificial, compuesta de *bíoi* profanos. El paradigma de los pseudo-sujetos individuales, de los *bíoi* profanos, la referencia con respecto a la cual se subjetivizan, siempre relativamente, es el *bíos* sagrado, en tanto que sujeto pleno. De la misma manera que el paradigma del pseudo-sujeto social es el sujeto social en el momento en que participa en el acto sacrificial y/o hierogámico.[29] La comunidad, como ser vivo, solo puede afirmarse contra algo también vivo en la medida en que la hierogamia crea esa vida o el sacrificio la destruye. Esto explica la debilidad de las comunidades y las

sociedades capitalistas contemporáneas, que se deriva precisamente de la desintegración, de la fragmentación, del debilitamiento de las MHSs. O al menos, como veremos, de la pérdida de consciencia y participación activa en estas MHSs, que siguen actuando disfrazadas de distintas maneras. Esto explica también la capacidad de las sociedades secretas para cohesionar y controlar política y religiosamente a las sociedades profanas, mediante estos rituales, tanto ocultos como públicos.

El *bíos* sagrado actúa como intermediario entre el orden de los *bíoi* profanos y el orden de la *zoé*.[30] En efecto, hay una suerte de confrontación, un ten con ten, una compensación, una medida común, un equilibrio, entre la *zoé* y el *bíos* sagrado. Veremos a lo largo de este trabajo cómo se produce esta confrontación o compensación. De momento nos interesa subrayar que la inmortalidad del *bíos* sagrado es una proyección de la inmortalidad de la *zoé* cultural, o de la inmortalidad de otras *zoés* que participan en la MHS: *zoés* animales, *zoés* vegetales, la *zoé* natural en su conjunto. Esta inmortalidad del *bíos* sagrado es proyectada, *producida*, como parte de los flujos producidos por la MHS, aunque sea un producto inmaterial.

Veremos todo esto al hablar de las nociones de cuerpo, alma y espíritu. Platón equipara la *zoé* con la *psyché*, el 'alma', lo que confirma la idea de inmortalidad que caracteriza a la *zoé*. Como veremos las nociones de alma y de espíritu inmortal son productos de la MHS, nociones que no solo son concepciones metafísicas, trascendentes, sino que se corresponden con realidades, en la medida en que están inscritas en los procesos de conjunción y de disyunción que produce la máquina, de manera que lo inmanente y lo trascendente alternativamente se separan y se unen. Entre las nociones de alma y de espíritu vemos solo una distinción de grado. Ambas son realidades trascendentes, pero el alma tiene una correspondencia más estrecha con la inmanencia, mientras que en el caso del espíritu esta correspondencia es menos evidente. Esto es tanto como decir que el alma participa de un proceso de conjunciones y disyunciones concreto, mientras que el espíritu se abre a una dinámica que a menudo no se puede abarcar. El espíritu es, por lo tanto, alma desencarnada o "descorporizada", alma aparentemente muerta. Pero solo aparentemente. La distinción entre alma y espíritu es solo una ilusión perspectiva. Así se puede interpretar la noción de espíritu que Ludwig Klages propone en *De l'Éros cosmogonique*:

"La historia de la humanidad nos muestra en el hombre, y solamente en el hombre, el combate «a muerte» entre la vida universal y una potencia extra-espacio-temporal, que quiere anular los polos dividiéndolos, desanimar el cuerpo y descorporizar el alma: se la llama espíritu (*logos*, *pneuma*, *nous*)."[31]

Este combate a muerte es el sacrificio, pero sobre todo, como veremos, una parte del sacrificio, la disyunción y no la conjunción. Así, el alma es producto de la disyunción,

pero también de la conjunción recíproca, mientras que el espíritu es sobre todo disyunción sin conjunción. Repetimos, aparentemente, en la medida en que no tenemos consciencia de todo el proceso de conjunciones y disyunciones, que en el caso del espíritu suponemos que también debe en algún momento cerrarse, cosa que no podemos percibir porque no somos dioses.

De manera que el *bíos* sagrado es una suerte de bisagra entre los *bíoi* profanos y la *zoé*, un intermediario, un punto de conexión de dos planos diferentes y de distinto orden, como señalan Marcel Mauss y Henri Hubert en "Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio":

"[El sacrificio] siempre está constituido por un mismo procedimiento que puede ser empleado para los objetivos más disímiles. *Este procedimiento consiste en establecer una comunicación entre el mundo sagrado y el mundo profano por medio de una víctima, es decir, de una cosa consagrada destruida en el transcurso de la ceremonia*."[32]

Insistimos en que las nociones de mortalidad e inmortalidad solo tienen sentido relativamente, la una con respecto a la otra. Un *bíos* profano es mortal con respecto a un *bíos* sagrado o una *zoé* inmortales, y viceversa. Pero estos mismos *bíos* sagrado o *zoé* son a su vez mortales con respeto a otros *bíoi* sagrados o *zoés* que los sobreviven, o bien con respecto a la *zoé* natural como totalidad. Las especies, las civilizaciones, los dioses, los planetas, también se extinguen, solo que lo hacen en ciclos mayores que los *bíoi* mortales.

Las nociones de comunidad y de sociedad se pueden definir a la luz de lo que venimos diciendo. Comunidad y sociedad son dos conceptos límite entre los que se dan todas las situaciones reales intermedias. La comunidad es la situación límite en la que los *bíoi* profanos se funden en la *zoé*, en el marco de rituales sacrificiales y hierogámicos. La sociedad es la situación límite opuesta en la que los *bíoi* profanos, o bien *zoés* subsidiarias en las que estos se integran, constituyen una amenaza para la supervivencia de la *zoé* general. Entonces los pseudo-sujetos que son estos *bíoi* profanos tienden a ser sujetos, pero no lo son del todo más que en la medida en que son sacralizados como *bíoi* sagrados, bien por una MHS o por otra. Las sociedades también suelen suponer la existencia de MHSs subsidiarias en el seno o en los márgenes de MHSs generales dominantes, que como decíamos amenazan con producir su división, su fragmentación, su colapso. Es el caso de los procesos revolucionarios, de las guerras civiles, de los cismas. En la práctica lo que se dan son situaciones intermedias entre la comunidad y la sociedad. Estamos más cerca de las sociedades en el momento en el que se producen crisis, y más cerca de las comunidades en el momento en los que estas crisis se resuelven.[33] Probablemente hoy la sociedad occidental sea el caso más extremo de

sociedad, la sociedad menos comunitaria de la que tenemos conocimiento. Y esto coincide con una tendencia permanente a la crisis. Esta es la clave del poder-religión que ostentan las sociedades secretas que hoy gobiernan en la sombra, que operan en el marco del *ordo ab chao* ('orden a partir del caos'). Y que catalizan artificialmente situaciones más comunitarias como estrategia perversa para producir crisis y así intensificar la tendencia hacia una sociedad sin comunidad.[34]

Los *bíoi* sagrados definen el límite de la vida, y esto en dos sentidos diferentes. El *bíos* sacrificial define, a través de su muerte, el límite de la vida de los *bíoi* profanos, hasta dónde esta puede llegar, hasta dónde alcanza su libertad, la línea roja más allá de la cual encuentran la muerte. De manera similar pero inversa, los *bíoi* hierogámicos definen el límite de la vida de los *bíoi* profanos, establecen los límites que hacen posible su reproducción. Pero estos límites confluyen en la medida en que el límite hierogámico es también el límite sacrificial. El círculo se cierra. Los dos vórtices del toroide se unen. Ambos límites guardan una cierta simetría en la medida en que nacimiento y muerte se contraponen, en la medida en que la concepción y el nacimiento se entienden, en el marco simbólico de la MHS, como una forma de encarnación o de reencarnación. Ambos límites, definidos por la MHS, inscriben a los *bíoi* profanos, su nacimiento, su vida y su muerte, en la inmortalidad relativa de la *zoé*.

1.2. La *zoé* natural

"La naturaleza entera está en un corazón que siente la voluptuosidad."[35]

La naturaleza es todo lo que existía antes de que existiese la cultura. Con el hombre surge la cultura, o lo que es lo mismo, la MHS. Lo que distingue al hombre del animal es que el primero conforma MHSs. La MHS se monta, se instala, se engancha, a la naturaleza, a la máquina natural. La MHS no es naturaleza en el sentido pleno, sino cultura. Pero la cultura sí es naturaleza en el sentido en que es segunda naturaleza. La MHS se compone de *bíoi* y de *zoés*, pero también como veremos de objetos, todo ello a partir de la naturaleza como su fuente fundamental. Podemos llamar también a la naturaleza la *zoé* natural, por oposición a la *zoé* cultural que conforma y produce la MHS.[36] La *zoé* natural es la fuente, el alimento, pero también el resto, el residuo, el excremento, en definitiva, el exceso de la MHS, lo que esta no es capaz de absorber, de digerir, de incorporar, de procesar.

Se puede decir que la *zoé* natural tiene algo de sagrado en la medida en que es aquello que la MHS no es capaz de profanizar. Pero es sagrada en un sentido diferente a la sacralidad de los *bíoi* y de los objetos sagrados, que lo son en la medida en que han participado en un proceso de sacralización. Lo que es, por así decirlo, una sacralidad más cultural, más controlada, más delimitada, más específica, más marcada con respecto al ámbito profano que la delimita. Podemos decir que la *zoé* natural supone una sacralidad virgen, mientras que los *bíoi* y objetos sagrados tienen una sacralidad cultural. Pero lo cierto es que la *zoé* natural es la fuente de lo sagrado, es lo que alimenta lo sagrado, de manera que en última instancia la sacralidad de la *zoé* natural y la de los *bíoi* y objetos sagrados tienden a confundirse. Y esta sacralidad virgen es la fuente de la sacralidad cultural.

De manera que la MHS incorpora una parte de la *zoé* natural como fuente, tanto material como energética, de su funcionamiento. Porque la MHS no puede asimilar esta *zoé* natural por completo, quedando siempre un resto, un remanente, un residuo, un exceso, por activa o por pasiva, por acción o por omisión. La naturaleza por definición está siempre en exceso.

Se puede decir que la cultura sacrifica a la naturaleza, que se la come, que la excreta, que copula con ella o la viola, que concibe con ella nuevos seres. En este sentido decimos que la naturaleza es fuente de la MHS, pero también resto, residuo, exceso. La cultura y la naturaleza practican hierogamias y sacrificios. Y a este nivel lo uno de lo otro no se puede distinguir. Por eso quizás sea más oportuno decir simplemente que la naturaleza es todo lo que excede de la cultura, que es su fuente y al mismo tiempo su

desecho. Ambos elementos, fuente y desecho, puede ser considerados igualmente excesivos, igualmente sagrados. En suma, podemos decir que la cultura celebra una hierogamia y un sacrificio permanentes con la naturaleza, esto es, un proceso interminable por el cual la vida natural se une y muere en el altar de la vida cultural. [37]

Hay que considerar a la naturaleza como una *zoé* natural, como un ser vivo inmortal. En este sentido las hierogamias y los sacrificios que la cultura celebra con la naturaleza no son del mismo orden que aquellos en los que participan *bíoi* sagrados, que *en algún momento* fueron profanos y si son sagrados es porque fueron sacralizados por la MHS. En este sentido los *bíoi* sagrados son inmortales, porque la *zoé* cultural proyecta sobre ellos su inmortalidad relativa, pero por encima de todo porque proyecta sobre ellos la inmortalidad de la *zoé* natural, el principio de vida excesivo que lo atraviesa todo y que es la fuente y el desecho de la MHS. En este sentido decíamos que ambas sacralidades —la sacralidad virgen de la naturaleza y la sacralidad cultural— pueden llegar a confundirse.

Decíamos que la naturaleza es una *zoé* natural general sobre la que se instalan, se montan, se enganchan, el resto de *zoés* parciales, tanto naturales —minerales, vegetales y animales— como culturales —humanas o de otras entidades no humanas—.[38] La *zoé* natural es, insistimos, inmortal con respecto a la mortalidad de estas *zoés* parciales, y esta inmortalidad relativa es la que se proyecta en los *bíoi* sagrados. Recordemos que las nociones de mortalidad y de inmortalidad son siempre relativas si no queremos caer en la pura especulación metafísica. Estamos inscritos en una MHS y esta es la que produce las nociones de mortalidad y de inmortalidad. Para esta MHS es para quien la *zoé* natural aparece como inmortal, como excesiva, tanto hacia dentro como hacia fuera, tanto hacia el pasado como hacia el futuro. Si podemos hablar en términos metafísicos, en términos trascendentes, es porque estos son productos de la MHS. Pero no debemos caer en el error de hipostasiarlos, de darles carácter absoluto. No debemos perder de vista que en la MHS todo es relativo. Y así la inmortalidad de la *zoé* natural no es más que una producción conceptual de la máquina, que deja de tener sentido en el momento en que dejamos de considerarla como relativa con respecto a la mortalidad de otras *zoés* y *bíoi*, y de encarnarla en algo inmanente como es la naturaleza propiamente dicha, que a su vez solo es aprehendida en tanto que exceso.

En suma, si consideramos a la naturaleza en su conjunto como *zoé* natural, como vida relativamente inmortal, como exceso no unificable y no sacrificable por completo por la cultura, es precisamente porque somos una *zoé* cultural que está inscrita en esta *zoé* natural. Aunque sospechamos que a otras escalas, en otros órdenes de la realidad, la *zoé* natural no sea más que una *zoé* natural parcial que a su vez esté inscrita en MHSs de mayor alcance que sí puedan practicas hierogamias y sacrificios plenos con ella.

1.3. El exceso natural

"Quiero que superéis un poco a la naturaleza, pero no la excedáis jamás..."[39]

La naturaleza no es el reino idílico que determinadas culturas han querido ver en ella. Es generosa y avara al mismo tiempo, bondadosa y cruel, benéfica y maléfica, erótica y sádica; en suma, ambivalente. Como la naturaleza no puede ser aprehendida por completo por la cultura, todo lo que se diga de ella no es más que palabrería. Es lo que supera a la cultura, lo que esta no puede absorber, lo que le produce dolor de estómago y vómitos, pero también el alimento exquisito y el placer irresistible. Cualquier cosa que se diga sobre la naturaleza será parcial porque por definición la cultura es oposición, conflicto, rechazo, pero también atracción irresistible, con respecto a la naturaleza. De manera que más que hablar de lo que la naturaleza *es*, lo que habría que decir es que a lo sumo la cultura puede hablar de cómo se le presenta la naturaleza, cómo la naturaleza la atraviesa, como la alimenta y cómo se deshace de la parte de ella que no puede asimilar. De nuevo, la naturaleza se presenta siempre a la cultura como exceso, entendiendo por exceso, el de goce como el de violencia. Y precisamente cuando estos son excesivos tienden a confundirse. Se dice que la naturaleza es el modelo del equilibrio, pero lo cierto es que lo que la máquina natural puede llegar a hacer con la MHS es desequilibrarla, dar o quitar en exceso, sumir en el goce o en el sufrimiento.

La naturaleza es un espejo de la cultura, pero un espejo que se puede atravesar. Un abismo al que la MHS arroja sus excrementos, que caen después regenerados en forma de maná. Tienen razón los poetas: la naturaleza goza, la naturaleza desea, la naturaleza amenaza, la naturaleza violenta. En la naturaleza, mejor que en ninguna otra cosa, observamos que materia y espíritu, cuerpo y alma, goce, deseo, amenaza y violencia, se funden en un todo misterioso. Misterio que se resiste a ser desvelado. Esto es lo que mueve esta obra, ese centro del vórtice en el que se produce la conjunción, en el que las categorías se funden, sin el cual nada tiene sentido.

Hemos dicho que la naturaleza es una *zoé* inmortal. Pues bien, lo que hay que aclarar es que esta inmortalidad, este estar la naturaleza atravesada por un principio vital que lo atraviesa todo, afecta tanto a lo orgánico como a lo inorgánico. No creemos que esta distinción sea de gran ayuda para comprender cómo funciona la MHS. Más bien lo dificulta. De manera que debemos ir más allá de la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico, de su correspondencia respectiva con lo vivo y con lo muerto. De la misma manera que, tal como ha señalado William Robertson Smith, pensaban las primeras culturas.[40] O quizás el término correcto sea animado. Como dice Giordano Bruno "si todos los cuerpos compuestos no son vivientes, sin embargo es preciso considerarlos a

todos como animados."[41] Los astros se mueven, sus movimientos influyen en la Tierra, producen luz y oscuridad, frío y calor, afectan por completo la vida en la Tierra. Nuestro criterio es que unas formas de vida de un orden están inscritas en otras formas de vida de un orden superior. Así, no tiene sentido decir que la vida en la Tierra ha surgido en un universo muerto. Al contrario consideramos que la vida en la Tierra no es más que una *zoé* natural que está inscrita en otra *zoé* natural de un orden mayor, como es la vida de nuestra galaxia, y así sucesivamente. Y que, como hemos dicho, las *zoés* naturales de mayor orden son inmortales relativamente con respecto a las de menor orden.

Pero lo que decimos de lo macro lo podemos decir también de lo micro. De la misma manera que el universo y los astros encarnan el principio vital que lo atraviesa todo, ese principio vital nos afecta también desde los órdenes microscópicos. De la misma manera que la energía del Sol y del universo atraviesa nuestra energía vital, la materia inorgánica conforma la orgánica, la atraviesa. Identificamos la energía en general como el principio vital, y si esta encarna tanto la materia orgánica como la inorgánica no tiene sentido llamar a la primera viva y a la otra muerta.

Esta energía encarnada en la materia, así como la materia misma, tanto orgánica como inorgánica, son alimento o desecho, y en todo caso exceso, con respecto a ordenes de vida inferiores. Y esto ocurre tanto a nivel macro como micro. Insistimos, más allá de su distinción entre orgánico o inorgánico. Como veremos la MHS opera proyectando sobre todo tipo de seres, incluidos objetos, este principio vital. Pero sería más correcto decir que lo que la MHS hace es canalizar esta energía, desviarla, transformarla.

Así, con independencia de lo que digan los biólogos, el meteorito del que el hombre primitivo hace un betilo sagrado, sigue encarnando un principio vital excesivo, inmortal, aunque no sea más que materia inorgánica. Porque está inscrito en una mecánica HS según la cual en algún momento encarnó esa energía natural y así, desde un punto de vista simbólico, puede volver a encarnar una energía excesiva cultural que se proyecta sobre él. De manera que, para el tema que nos ocupa, no tiene gran interés diferenciar entre lo orgánico y lo inorgánico. La naturaleza está cargada de vida y este principio es retomado por la cultura a otro nivel, de manera que es capaz de encarnar objetos inorgánicos con vida. En todo caso estamos haciendo la distinción entre *bíoi* y objetos sagrados, que están, por así decirlo, situados en distintos planos de la realidad, aunque ambos puedan encarnar la sacralidad. Hablaremos más sobre esto más adelante y veremos cómo el fetichismo de las mercancías no es más que la última versión de esta carga de energía libidinosa de los objetos inorgánicos que supone insuflarlos con una especie de vida cultural. Naturalmente este fetichismo, esta vida cultural inmortal encarnada, puede también superponerse a una vida simplemente natural, como de hecho ocurre con algunos *bíoi* sagrados.

Insistimos en que este principio vital, esta vitalidad, esta actividad, esta excesividad, se encarna también en lo inorgánico, en la medida en que el fenómeno religioso consiste básicamente en la administración, el control, la canalización, el desvío, el almacenaje, de este principio vital: "*La divinidad es activa en lo viviente, no en lo muerto; está en lo que deviene y se transforma, no en lo ya producido y petrificado.*" [42] Esta lógica es la que ha presidido siempre el pensamiento religioso en la mayoría de las culturas. Como dice Mircea Eliade refiriéndose a la alquimia hindú:

"Los minerales, los metales, las piedras preciosas no eran «objetos» con un valor económico determinado sino la representación misma de las fuerzas cósmicas y, por consiguiente, participaban de lo sagrado."[43]

Lo mismo podríamos decir del totemismo, en el que, aunque no sean tan habituales como los tótems animados, animales o vegetales, encontramos en ocasiones tótems inanimados. Así lo ha mostrado James George Frazer en *El totemismo*. Esto es, si el tótem es sagrado es precisamente porque encarna esta vida inmortal de la *zoé* de la que venimos hablando. Y de hecho estos tótems inanimados de los que nos habla Frazer son precisamente aquellos que encarnan de una manera más evidente este principio vital, aquellos que más afectan a la vida de vegetales, animales y humanos, como son el trueno, el relámpago, la lluvia, el viento, el agua, el Sol, etc.[44] Todos estos fenómenos cósmicos o meteorológicos encarnan el principio vital, que hay que entender como poder de dar pero también de quitar vida, de facilitar pero también de dificultarla. El caso del agua es particularmente evidente, en la media en que esta se asocia estrechamente con la fertilidad de la tierra y por lo tanto con la encarnación de este principio vital, tal como ha subrayado Robertson Smith con respecto a un ámbito en el que el agua tiende a ser escasa como es el semita.[45]

Decíamos que la *zoé* natural es vida y es inmortalidad, y que esta es en última instancia exceso. En este sentido podemos decir que la naturaleza goza, desea, amenaza y violenta. Veremos que estos cuatro elementos son las energías fundamentales de la MHS. Pero ahora lo que nos interesa es mostrar que la MHS, antes que nada, intercambia estas energías con la *zoé* natural. Estamos considerando el goce, la violencia, la amenaza y el deseo, como energías que se pueden sentir o experimentar, pero que son antes que nada energías que fluyen entre los distintos participantes o componentes de la MHS, que se transfieren, se acumulan, se encarnan en ellos.

Insistimos en que lo que nos interesa es considerar la *zoé* natural como vida inmortal, como fuente de toda la vida mortal, como aquello de lo que emana y a lo que retorna el principio vital que lo atraviesa todo. Principio vital inmortal, al menos relativamente, que se encarna en los seres mortales durante un cierto tiempo y que los abandona

después. Lo que nos interesa es mostrar que este principio, esta fuente de vida natural inmortal que alimenta la MHS, puede equipararse con las ELAs que hemos señalado: goce, deseo, amenaza y violencia. Lo que nos interesa es mostrar que estos elementos, que como veremos desempeñan un papel fundamental en la alquimia HS, antes que nada se intercambian con la *zoé* natural, con la naturaleza, entendiendo por esta lo que nos excede tanto al nivel macro como al micro, hacia fuera y hacia dentro. En este sentido venimos hablando de exceso de la naturaleza con respecto a la cultura. En un sentido que es tanto material como energético, pero sobre todo energético.

Evidentemente podemos hablar de violencia al hablar de la acción de un volcán o de un terremoto, de una inundación o de un rayo. También podríamos considerar como una amenaza los signos que anuncian estas violencias naturales. Pues bien, creemos que se debería considerar de la misma manera que la naturaleza goza y desea. Todo ello, naturalmente, desde la perspectiva humana, que es la de la MHS y su relación con la máquina natural en la que se inscribe. Hay comportamientos de la naturaleza que son creativos y otros que son destructivos, los hay que son benéficos y los hay que son maléficos, unos son deseables y otros son amenazantes. La MHS consiste en domesticar estas fuerzas, estas energías, en canalizarlas, desviarlas, conjurarlas, transformarlas, transmutarlas. Pero en última instancia la cultura no puede *contener* por completo estas energías, escapan a su control, la exceden, la desbordan. Este exceso es la fuente, lo que en última instancia constituye las ELAs que atraviesan la MHS: el goce, el deseo, la amenaza y la violencia. Por mucho que estas puedan llegar a ser emulaciones, sucedáneos, mímesis culturales de las fuerzas naturales, lo cierto es que en algún grado estas producciones culturales encarnan excesos naturales, y por esta razón son eficaces, por esta razón participan en alguna medida de lo sagrado.

Considerar la naturaleza *al mismo tiempo* como fuente y como desecho, y *al mismo tiempo* como fuente y desecho de goce y de violencia, de deseo y de amenaza, no hace más que subrayar su carácter ambivalente. Ya hemos visto que este exceso es, en el límite, exceso que pone en cuestión todas estas distinciones conceptuales, exceso que funde el goce y la violencia, el deseo y la amenaza. Esto lo han percibido todas las culturas arcaicas, probablemente mucho mejor que el ciudadano medio de hoy.

Lo que trataremos de dilucidar a lo largo de este trabajo es hasta qué punto la dimensión amenazante, violenta, esto es, sacrificial, predomina sobre la dimensión deseante, gozosa. Todo parece indicar que hubo un tiempo en que la dimensión hierogámica prevaleció, y que después las condiciones de la existencia se hicieron más severas y fue la dimensión sacrificial la que tomó el relevo. Y que hoy estamos ante una suerte de transición hacia un régimen mixto, en el que la dimensión hierogámica vuelve a aparecer y a convivir con la sacrificial. Todo esto parece corresponderse con las eras

de Isis, Osiris y Horus propuestas por Aleister Crowley en *El Libro de la Ley*.[46] Hablaremos de esto más adelante cuando tratemos del matriarcado y el patriarcado.

Si el ser humano constituye comunidades es, antes que nada, porque la vida cultural le resulta más amable, más confortable, más segura, que la vida puramente natural, porque la cultura amortigua la violencia y la amenaza de la naturaleza, a pesar de que le prive de algunos de los placeres que la naturaleza le proporcionaba. En otras palabras, creemos que el factor determinante para que el ser humano constituya comunidades es evitar la violencia y la amenaza de la naturaleza, y esto a pesar de que se vean comprometidos sus goces, a pesar de que estos tengan que ser sustituidos por deseos, a menudo no satisfechos. En este sentido, todo parece indicar que la dimensión sacrificial prevalece en la relación de la MHS con la *zoé* natural, que es la que se tomará como base para el funcionamiento interno de la máquina.

De lo que se trata en definitiva es de comprender la vinculación vital de los distintos planos de la realidad, que como veremos solo pueden diferenciarse en el ámbito profano, pero se funden en el ámbito sagrado, en la medida en que estas confusiones son las que hacen posibles las transferencias LAs que fluyen a través de toda la realidad, que dan cohesión a todo. Esta vinculación es en definitiva la transferencia del principio vital del que venimos hablando. Principio vital fluye, que se transfiere, que se encarna, etc., entre unos órdenes de la realidad y otros, entre humanos, animales, vegetales, minerales, astros, objetos, mercancías, etc. Este principio vital no hay que entenderlo simplemente como vida, como algo opuesto a muerte, sino como, una vez más, exceso natural, tanto de dar vida como de quitarla, tanto de crear como de destruir. Por eso también hablamos de exceso, porque este principio vital hay que entenderlo como algo dinámico, como el poder de transformar vida, de transferir vida, de arrebatar vida, de crear vida. Dar muerte no es otra cosa que transferir vida de una forma más cultural, adelantándose a la naturaleza. Ejerciendo un poder que no hace más que arrogarse el derecho natural de dar y quitar la vida, esto es, de transferirla. Veremos que la hierogamia y el sacrificio conforman una bipolaridad según la cual la primera crea y el segundo destruye vida.[47] Pero para ser más exactos lo que hay que decir es que ambos fenómenos en conjunto no hacen más que canalizar un principio vital inmortal que por definición no se crea ni se destruye, que solo se transforma. La MHS es antes que nada esto, una máquina que administra energía, siendo su energía el principio vital inmortal.

1.4. Del exceso natural al exceso cultural

"El camino del exceso lleva al palacio de la sabiduría.
Prudencia es una doncella rica, fea, y vieja a la que corteja Ineptitud."[48]

Pero los inconvenientes que el hombre encontraba en la naturaleza, como nos mostró Sigmund Freud, vuelven a aparecer en forma de prohibiciones en la cultura. Lo que *gana* en seguridad, en comodidad, en estabilidad, lo *pierde* en libertad, en goce, en intensidad de vida.[49] Lo que hay que subrayar es que el factor fundamental que define a las comunidades humanas, es decir, a la cultura, es su confrontación con la naturaleza. Se trata en última instancia de un equilibrio de fuerzas, de un intercambio de materia y de energía, todo ello en el marco de la MHS. Decíamos que la cultura veía a la naturaleza como exceso, como exceso de deseo, como goce, pero sobre todo como exceso de amenaza, como violencia. Y ahora vemos que la cultura amortigua este exceso a cambio de imponer la carencia, sobre todo de la dimensión erótica, la del goce. Las ELAs culturales no son más que una vuelta de tuerca de las naturales, pero con el matiz que acabamos de mostrar. Pero lo cierto es que la carencia de la que hablamos está también impuesta por un exceso de violencia, pero ahora cultural. Lo que hace la MHS es limitar, contener, reducir, domesticar, el exceso natural, pero a través de la producción de un exceso cultural.

Entre las ELAs naturales y las culturales se produce una suerte de confrontación, de equilibrio. El exceso natural se compensa con un exceso cultural. Esta confrontación, compensación, equilibrio, es además de tipo mimético. La cultura mimetiza la ELA natural, la elabora, la incrementa, la reproduce, en parte artificial y en parte naturalmente, pues como decíamos en definitiva lo que hace es canalizar la energía natural en forma de energía cultural, encarnarla. La MHS produce goce y violencia culturales a través de sus actos hierogámicos y sacrificiales, y con ello flujos de deseo y de amenaza, y con ello canaliza los correspondientes flujos naturales. La mecánica es similar a la de los canales y los embalses fluviales, que no hacen más que canalizar, desviar, almacenar, contener, artificialmente, el agua natural. La ingeniería fluvial es una segunda naturaleza con respecto a los ríos, los lagos y los mares naturales. O también se puede utilizar una metáfora del mundo de la electricidad, tal como hace Byung-Chul Han: La víctima funciona como un pararrayos.[50]

La *zoé* cultural es, como cualquier *zoé* natural, animal o vegetal, un ser vivo, solo que su metabolismo es de un orden superior. Si el metabolismo de las *zoés* naturales es biológico, el de las *zoés* culturales es cultural. En efecto, podemos decir que la MHS produce una suerte de metabolismo, pero un metabolismo de segundo orden, del orden de una segunda naturaleza. Si el metabolismo biológico consiste en intercambios y

transformaciones de materia y de energía, lo mismo sucede en el metabolismo cultural, pero a otro nivel. Si en el primero hay catabolismo y anabolismo, en el segundo hay catábasis y anábasis. El metabolismo biológico se puede reducir a disyunciones y conjunciones de materia y energía. El metabolismo cultural también consiste en disyunciones y conjunciones de materia y energía, pero en él intervienen además elementos que no se dan en el metabolismo biológico: el alma o el espíritu. Que como hemos avanzado hay que considerar realidades, solo que de orden trascendente, pero realidades en la medida en que forman parte de este metabolismo cultural. De manera que el metabolismo cultural produce realidad trascendente. La cuestión no es si existe o no el alma o el espíritu. La cuestión determinante es cómo se produce. Y la respuesta la tiene la MHS, que es precisamente lo que los produce.

En el metabolismo biológico un *bíos*, un órgano, un tejido, una célula, se alimenta de otros. En el metabolismo cultural este mismo fenómeno no puede dejar de tener una significación espiritual, trascendental, simbólica, a partir de un cierto nivel. Incluso cuando el acto de la alimentación haya sido desprovisto de su carácter sagrado, cuando haya sido profanizado, siempre relativamente, este sigue teniendo en alguna medida una dimensión sagrada. Ernest Crawley ha mostrado en *The Mystic Rose* que en las culturas primitivas el acto alimenticio estaba rodeado de religiosidad y de secretismo, siempre en estrecha analogía con el erótico.[51] Lo mismo podemos decir de los actos de excreción, que siguen teniendo siempre algo de sagrado, en el sentido original de este término, esto es, tabuado, secreto, excesivo.

Recordemos la escena de *El fantasma de la libertad* (1974) de Luis Buñuel, en la que el acto de la alimentación y el de la excreción se invierten, de manera que los comensales defecan en la mesa, sentados en inodoros, mientras se excusan y abandonan la sala para ir a comer en solitario. Pues bien, se trata precisamente aquí de los dos excesos naturales de los que hablamos, simplemente invertidos en cuanto a su significado social, a su simbolismo. De hecho, mientras los comensales están sentados a la mesa, sentados sobre los inodoros, hablan sobre los desechos del conjunto de la sociedad y los problemas de la sobrepoblación mundial, estableciendo la misma analogía entre distintos órdenes de la realidad que estamos proponiendo aquí. Lo mismo podríamos decir con respecto a lo erótico-sexual.

El *bíos* humano es, como dijo Aristóteles, social, esto es, cultural, moral, simbólico. Su cultura implica esta dimensión trascendente, espiritual, sagrada, aunque sea en un grado mínimo. Pero lo interesante es ver que los actos culturales más importantes, los más sagrados, son precisamente los que están atravesados de la dimensión natural más excesiva, sean del tipo erótico o del agresivo. Lo interesante es ver que es esta dimensión excesiva natural la que alimenta la cultural, y esto sucede transformando este exceso natural en exceso cultural, transformando la agresividad, la ingesta, la

excreción, en ritual sacrificial, y el erotismo, la sexualidad, la procreación, en ritual hierogámico. Lo que vamos a intentar mostrar es que estos rituales HSs ocupan un lugar privilegiado en la máquina cultural, una suerte de centro de gravedad alrededor del que gira, que en su momento identificaremos con el centro del toroide y de los vórtices hierogámico y sacrificial.[52] Y si esto es así es porque estos actos son también en los que se pone de manifiesto el exceso natural que, como venimos diciendo, alimenta la máquina y se transmuta en exceso cultural. En este sentido decimos que la MHS produce un metabolismo cultural que es simplemente una vuelta de tuerca más con respecto al metabolismo natural, entendiendo por metabolismo tanto lo erótico como lo agresivo, tanto la procreación como la digestión.

En suma, estos excesos natural y cultural se pueden diferenciar hasta cierto punto como de dos tipos: de orden erótico y de orden agresivo, que se corresponden con las dimensiones hierogámica y la sacrificial. Ambos están en la base de procesos de disyunción y de conjunción, de separación y de unión, a través de los que se produce el metabolismo social. Insistimos en que estos excesos coinciden con una suerte de principio vital o de fuerza de lo vivo por reproducirse, por multiplicarse, por crecer, y que este principio vital dinámico es el que alimenta lo sagrado y en general la cultura. Las imágenes de Ártemis de Éfeso dotada de numerosos pechos, que algunos autores consideran en realidad testículos castrados de toros sacrificiales, expresa de manera muy clara esta noción de exceso natural, a la vez libidinoso y agresivo, que es recuperada en forma de exceso cultural.[53]

Ludwig Klages en *Del Eros cosmogónico* ha hablado de esta energía, de esta fuerza, de este principio vital excesivo, que vincula los cuerpos en la distancia:

"El Eros es llamado elemental o cósmico [cosmogónico] en la medida en que el individuo que es prendido por él se siente animado e invadido por una especie de corriente eléctrica que, comparable al magnetismo, hace que, con independencia de sus fronteras, las almas más alejadas puedan percibirse en un impulso común; él transforma el medio mismo de todas las acciones que separan a los cuerpos, es decir el espacio y el tiempo, en el elemento omnipresente que nos sostiene y nos rodea como un océano; él une también, a pesar de su diferencia siempre inalterable, los *polos del mundo*."[54]

Julius Evola ha dicho algo parecido en *Metafísica del sexo*: "[e]l sexo es la «mayor fuerza mágica de la naturaleza»".[55] Pero la energía libidinosa está siempre complementada, confrontada, contenida, por otra energía de sentido contrario, no menos mágica, no menos sobrenatural, que es la energía agresiva. Como veremos en su momento estas dos tendencias se encuentran en el marco de estructuras triádicas, de manera que la libertad y la moral se presentan, en su caso más simple, como dicotomía entre dos opciones.

Veremos que la MHS se basa en intercambios, en transmutaciones de energía y de materia, en equilibrios, desequilibrios y reequilibrios, entre *bíoi* y *zoés*, entre cuerpos y almas-espíritus.[56] Lo que nos interesa decir por el momento es que todos estos intercambios, transferencias, transmutaciones, se inscriben en un intercambio fundamental que los abarca a todos, por fuera y por dentro, en lo macro y en lo micro, que es el del exceso LA natural y el cultural.[57] Desde este punto de vista se puede decir que los *bíoi* sagrados, que actúan precisamente como intermediarios entre la naturaleza y la cultura, son la manifestación más evidente de este exceso. Son, antes que nada, excesivos: alimento y desecho, atracción y repulsión. Locura, posesión, manía, desmesura, *hýbris*.

No creemos, como dijeron Marx Horkheimer y Theodor Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, que la naturaleza se vengue de la cultura.[58] La naturaleza está por encima de esta actitud. Lo que habría que decir más bien es que la naturaleza viola y sacrifica a la naturaleza. Pero lo mismo hace la naturaleza con la cultura. Con la diferencia de que la naturaleza no se deja violar o sacrificar por completo, que esta violación y este sacrificio no pueden ser más que parciales. Es en todo caso la cultura la que "se venga" de la naturaleza, mientras que la naturaleza actúa por puro capricho, sin intención, desinteresadamente, sin sadismo, aunque la cultura pueda interpretar todo esto como crueldad, porque proyecta sobre ella su mirada cultural. Decir que la naturaleza se venga no es más que una proyección a la naturaleza de una manera de pensar y de sentir cultural. Hemos dicho que la naturaleza también es una máquina, pero una máquina distinta de la MHS. Pero no podemos decir mucho más de ello. Todo lo que podemos decir es que la naturaleza es excesiva y nuestra manera de lidiar con ella es contener este exceso, y reproducirlo por otros medios.

Recapitulando las ELAs naturales son la base de las culturales, aunque estas últimas son de distinto orden. Las energías naturales son excesivas, y este exceso es el que alimenta y el que libera la MHS, son la fuente de los excesos culturales que produce la máquina, y que darán lugar a todos los excedentes, excedente simbólico, excedente moral, excedente económico. Si existe este exceso es porque la naturaleza, la *zoé* natural, no puede ser completamente sometida por la MHS. Y es precisamente esta imposibilidad, esta falla, esta disrupción, la que alimenta la cultura, la que le da sentido. ¡Interesante paradoja! Lo que asegura el funcionamiento de la cultura es esta disfunción, este desbordamiento, pero también esta carencia, esta imposibilidad. Es lo que aquí estamos considerando sobre todo como exceso. Es lo que rezuma en la cultura. Es el objeto del ritual HS.

Como veremos en su momento, a este exceso en el modo crisis le corresponderá un déficit o una carencia en el modo orden. Este exceso natural lo es porque no se deja

prever, aprehender, localizar, controlar, gestionar, dominar, domesticar, contener, por completo; en suma, no se deja metabolizar por la MHS. Este exceso alimenta a la máquina, pero al mismo tiempo es su desecho, después de atravesarla y ser parte del metabolismo cultural. La naturaleza es metabolizada en parte por la cultura, pero nunca por completo, y este resto no digerible vuelve a ser un exceso. Estos excesos, tanto el entrante como el saliente, aparecen como fallos, rupturas, disrupciones, carencias, de la máquina cultural. Pero como decimos la paradoja es que son realmente lo que la hacen funcionar.

René Girard en su obra central *La violencia y lo sagrado* ha dicho todo esto con otras palabras. De hecho, como hemos reconocido, es una de las inspiraciones fundamentales de este trabajo:

"Lo sagrado es... las tempestades, los incendios forestales, las epidemias que diezman la población. Pero también es, y, fundamentalmente, aunque de manera más solapada, la violencia de los propios hombres, la violencia planteada como externa al hombre y confundida, a partir de entonces, con todas las demás fuerzas que pesan sobre el hombre desde fuera. La violencia constituye el verdadero corazón y alma secreta de lo sagrado."[59]

Esto es lo mismo que estamos diciendo al hablar de exceso natural como fuente de lo sagrado, y por ende de la cultura. Solo que nos parece que lo excesivo natural no solo es la violencia sino también el goce. Girard ha sido muy lúcido a la hora de ver en el "mecanismo del chivo expiatorio" o mecanismo sacrificial el núcleo de la cultura. Pero a este hay que añadirle el mecanismo hierogámico, de la misma manera que al exceso agresivo hay que añadirle el exceso libidinoso. Es verdad que en el límite ambos tienden a coincidir, que la MS, como veremos, tiende a absorber la MH. Pero esto es solo un caso límite. En otros casos puede suceder lo contrario y ser la dimensión hierogámica la que eclipsa la sacrificial.

La MHS se ocupa de estos intercambios entre la naturaleza y la cultura. Y lo hace desde que existe la cultura. Desde entonces el animal-hombre celebra hierogamias y sacrificios. Estos intercambios son los que *dan forma* a la cultura, porque de lo que se trata sobre todo es de crear, de dar forma, de construir una segunda naturaleza que va transformando poco a poco la naturaleza. Estos intercambios entre la naturaleza y la cultura también se pueden entender como un juego de equilibrios, desequilibrios y reequilibrios. Esto se entenderá mejor cuando veamos cómo la MHS opera en modo crisis y modo orden, cuando tratemos del dispositivo de la balanza y la espada. Toda la cultura se puede entender de esta manera, como la construcción de una segunda naturaleza que sustituye a la primera naturaleza. Esta es la *zoé* cultural, que va transformando poco a poco la *zoé* natural. La *zoé* natural atraviesa la *zoé* cultural, es

transformada por ella, pero que no puede ser transformada por completo, quedando siempre de ella un resto excesivo, no profanizable, sagrado. Por eso la cultura es siempre religiosa, por mucho que haya podido profanizar muchos de sus ámbitos. Porque no puede metabolizar por completo el exceso natural del que se alimenta.

Otra cosa es, como veremos, la manera como la MHS oculta o enmascara esta dimensión sagrada, de manera que de la impresión de que esta no existe, de que el mundo ha sido totalmente profanizado. Pero esto es solo una ilusión. Como residente en Alemania puedo asegurar que es precisamente en los ámbitos culturales donde el agnosticismo y el ateísmo más han arraigado, donde más se vive en esta ilusión. La pérdida de consciencia de lo religioso, de lo sagrado, está por lo tanto íntimamente vinculada con la pérdida de consciencia de la relación de la cultura con la naturaleza, y particularmente con la dimensión excesiva en la que estamos insistiendo. No comprender la religiosidad constitutiva de toda cultura supone creer de manera más ciega en su carácter profano, participar de manera más inconsciente en esta religiosidad. La clave está en percibir o no percibir el vacío que necesariamente existe entre cualquier construcción cultural y la naturaleza sobre y a partir de la que se construye. Vacío que no es de orden solo espacial, ni que puede ser localizado de manera concreta, en la medida en que la naturaleza atraviesa la cultura. Este vacío, que es otra forma de hablar de exceso, rezuma por todos los poros, las grietas, las fisuras, de la cultura. Dejar de percibir estos matices supone quedar atrapado de una manera más poderosa en la ficción de la cultura. Esto es lo que se percibe hoy en Alemania: fundamentalismo. Veremos cómo la noción de ficción está íntimamente relacionada con todo lo que estamos diciendo, que la cultura es constitutivamente religiosa y al mismo tiempo constitutivamente escénica, teatral, espectacular, ficticia. Y que la clave de todo ello está en cómo la MHS opera: enmascarando este exceso natural detrás de un exceso cultural, en el escenario del poder-religión.[60] Si todo es un gran teatro, una gran ficción, si la ficción crea la realidad, es en última instancia porque así es como opera la MHS.[61] Porque todo gira alrededor de este exceso que la cultura trata siempre de enmascarar, de esconder, de olvidar, de barrer pero debajo de la alfombra.

Todo esto está también en el trasfondo de la noción de simbolismo, de lo que nos ocuparemos también a lo largo de este trabajo. Pero ahora conviene señalar cómo también los símbolos están alimentados de este exceso natural. Que es lo que en última instancia les da vida. Veremos que la MHS es por definición simbólica, pero de hecho lo mismo podemos decir de la cultura y del ser humano. Es un *homo symbolicus*,[62] lo que como trataremos de mostrar supone a su vez que es un *homo necans*. El simbolismo nos permite vincular nuestro mundo con el más acá y con el más allá, con la inmanencia y con la trascendencia, esto es, con lo excesivo. Tal como ha señalado Paul Tillich:

"... la gran función de los símbolos [es] apuntar más allá de sí mismos, al poder de aquello a lo que apuntan, abrir niveles de realidad que de otra manera están cerrados, y abrir niveles de la mente humana de los cuales de otra manera no seríamos conscientes."[63]

Esto es también vincular lo que hemos denominado elementos inconmensurables, o en palabras de Mircea Eliade, este simbolismo ofrece "una perspectiva en la cual realidades heterogéneas se dejan articular en un conjunto o incluso se integran en un «sistema»". Finalmente, en esto consistiría la 'religión', en 'religar' estos diversos niveles de la realidad.[64]

Ya entre las primeras comunidades humanas se encuentran hachas que han intrigado a los estudiosos porque tienen formas extrañamente simbólicas, porque son curiosamente simétricas, con dimensiones mayores que las utilitarias, que desconciertan a los funcionalistas.[65] Y que para nosotros son muestras de que la cultura humana es, desde un principio, simbólica.[66]

El juego de equilibrios, desequilibrios y reequilibrios entre naturaleza y cultura, entre exceso natural y cultural, se transforma a lo largo de las distintas épocas y de las distintas culturas. La tendencia es a que la cultura domine cada vez más a la naturaleza, aunque como decimos nunca pueda eliminar del todo este exceso natural. Y esto supone una represión cada vez mayor. La creencia generalizada es que los seres humanos tienen hoy más libertad que los que les antecedieron. Esta *creencia* forma parte de la religiosidad de hoy, como lo es la creencia en el progreso. Nosotros creemos por el contrario que el hombre cada vez tiene menos libertad, que su cultura es cada vez más represiva, solo que los mecanismos de dominación son cada vez más sutiles, más sofisticados, menos perceptibles, como mostró Herbert Marcuse.[67] Creemos que dominamos la naturaleza, pero la naturaleza siempre sigue hay en el fondo de nuestra segunda naturaleza, rezumando por todas las fisuras, en sus márgenes, pero también en su mismo centro, en el vórtice central alrededor del que la realidad se estructura. Creemos que nuestras sociedades modernas han conseguido domesticar la violencia de otras épocas, que podemos disfrutar mayormente de los placeres de la vida sin su contraparte agresiva, dolorosa. Pero esta contraparte, que no es otra cosa que violencia, no se puede contener si no es desviándola, externalizándola. Y este placer de hoy tiende a ser un placer sintético, desencarnado, en la medida en que está enormemente mediatizado por el sistema, que este sistema sigue siendo tremendamente violento, y que la vinculación entre ambos polos, entre el erótico y el agresivo, nos viene ya impuesta por él. Aquí está la clave para comprender por qué nuestra supuesta libertad es en realidad una ilusión, porque no se trata de una libertad con respecto a una vida plena, encarnada, sino de un sucedáneo de libertad con respecto a una vida incompleta, impedida, desencarnada.

De lo que se trata en definitiva es de una forma de intercambio, tanto de materia como de energía. De lo que se ocupa la MHS es de regular estos intercambios de una manera *ordenada*. Pero como veremos esto supone no solo el orden, sino también la *crisis*. De lo que se trata es de controlar cómo se producen las disyunciones y las conjunciones, tanto de la materia como de la energía, así como entra la materia y la energía. O dicho de otra manera, cómo el goce, el deseo, la amenaza y la violencia se encarnan en los cuerpos, como se transfieren de unos cuerpos a otros. De esto se encarga la MHS.

Las hierogamias y los sacrificios son los actos culminantes de estos intercambios de materia y de energía, de estas conjunciones y disyunciones de lo material y lo anímico-espiritual. Y esto lo hacen según una mecánica de equilibrios, desequilibrios y reequilibrios, tomando para ello como elemento de base el exceso natural, así como su transmutación[68] en forma de exceso cultural. Como ha mostrado Marcel Griaule el sacrificio consiste en última instancia en un "desplazamiento de fuerzas: el único papel de la destrucción de la víctima es el de desencadenar y poner en movimiento los intercambios de fuerzas".[69] Y además haciendo de este exceso el contrapeso de la carencia, con el exceso como protagonista de la crisis y la carencia del orden. En este sentido se puede decir que la clave de la MHS está en producir asimetrías, desequilibrios, entre los distintos términos que se intercambian, que se confrontan. Se parte de una asimetría fundamental que es la del exceso natural, y a su vez esta asimetría se puede transformar en otra asimetría, pero esta vez provocada por el exceso cultural. Estas asimetrías generan tensión en un cierto sentido, que en el modo crisis resulta sobre todo en intercambios de materia y en el modo orden sobre todo en intercambios de energía. Pero siempre en un sentido concreto, articulando en el cuerpo social la distinción entre el polo dominador y el polo dominado. Tendiendo el polo dominador a coincidir con el ritual HS, aunque en sentido riguroso lo que este hace es enmascarar dicho polo dominador. De manera que el poder-religión consiste básicamente, por medio de la MHS, en controlar estos excesos, tanto el natural como el cultural, en utilizarlos para descompensar el sistema a su favor. Incluso cuando parezca que el sistema está en equilibrio en el modo orden, lo cierto es que siempre subsiste un cierto desequilibrio, una cierta asimetría, una cierta tensión, que ha sido producida en el modo crisis aprovechando el exceso natural o canalizando este exceso natural en forma de exceso cultural. Como veremos todo esto es fundamental para entender el sistema capitalista en el que los intercambios mercantiles aparentan ser formas de equilibrio en el modo orden, cuando en realidad no hacen más que transferir riqueza desde el polo dominado al polo dominador, todo ello en base a los desequilibrios de los que estamos hablando, que se producen en el modo crisis pero siguen actuando en el modo orden.

Estas asimetrías, desequilibrios, excesos, están en el trasfondo del sentimiento religioso. También pueden ser percibidos como culpa, como deuda, como impureza, como agradecimiento.[70] Como el sentimiento o la obligación de tener que poner algo en uno de los platillos de la balanza para conseguir compensar este desequilibrio. Veremos cómo el dispositivo de la balanza y la espada está estrechamente relacionado con todo lo que estamos diciendo. Esto ha sido así, de una manera u otra, en casi todas las épocas y en casi todas las culturas. Nuestra época es, como en casi todo, la excepción, la anomalía. La anomalía convertida en paradigma. Es solo en nuestra época y nuestra cultura en las que la balanza *parece* haberse inclinado a nuestro favor. Pero esta apariencia es también una creencia, una ideología, una religión. La pérdida de la consciencia religiosa que caracteriza a nuestra época es, a fin de cuentas, haber dejado de entender, de percibir, de sentir, este desequilibrio, este exceso natural, esta mecánica de equilibrios, desequilibrios y reequilibrios entre la cultura y la naturaleza.[71]

Esta *pérdida* es precisamente eso, una pérdida más que una ganancia. Una ganancia de cosas, de objetos, de materialidad, pero a costa de la pérdida de la espiritualidad sin la que dicha materia está desespiritualizada. Y a su vez el espíritu desencarnado.[72] Esta *falta* de sensibilidad, de religiosidad, de humildad, se corresponde con una cultura cada vez más separada, más ajena, más autista, con respecto a lo natural.[73] A pesar de las apariencias, de que se hable tanto de lo verde. Todo esto es, insistimos, una forma de desencarnación y de desespiritualización, en la medida en que la MHS sigue operando pero enfatizando su dimensión disyuntiva frente a la conjuntiva. Que el hombre occidental haya perdido la consciencia religiosa no significa que lo religioso no siga actuando en él de manera inconsciente, secreta, disociada.

Es posible que esta pérdida de sensibilidad frente a lo excesivo de la naturaleza, en definitiva, frente a lo religioso, no sea otra cosa que una forma de temor no reconocido. Este temor latente le impediría al hombre *enfrentarse* a lo natural como una fuerza que es superior a él y al mismo tiempo le constituye, como lo que de hecho es: su fuente de fuerza fundamental. En definitiva, sería una debilidad, una renuncia a la entereza, al heroísmo, a la intensidad de la vida. De todo esto nos ha hablado Friedrich Nietzsche. Este temor latente pero no reconocido, sería también el que alimenta el dominio desmedido de la cultura sobre la naturaleza, el intento de reducirla a objeto, de objetivizarla. Como dice el Comité Invisible "sólo se busca dominar aquello que se teme".[74] El hombre occidental sería así, en contra de las apariencias, un hombre a la defensiva con respecto a la naturaleza. Hablando siempre de naturaleza en el sentido general, como exceso exterior e interior, macro y micro. Es decir, un hombre a la defensiva de sí mismo. Este temor sordo, latente, silencioso, inconsciente, es el que lleva al patético hombre moderno occidental a querer reducir la naturaleza a objeto, a cantidad, a valor de cambio. Esta voluntad de reducir la naturaleza a objeto cuantificable, controlable, dominable, así como el miedo inconsciente que le subyace,

es el fundamento de la cultura idealista, materialista o racionalista occidental desde la Grecia Clásica, que son modalidades de una misma tendencia de fondo, y que podemos sintetizar como vida desencarnada, como disociación, desequilibrio, descompensación, de lo corporal y lo anímico-espiritual, como dominación del cuerpo y el alma y del cuerpo-alma por el espíritu.

En lugar de sentir la fuerza inconmensurable de la naturaleza, al mismo tiempo creadora y destructora, la cultura patriarcal occidental ha invertido los términos para vendernos una relación paternalista con la naturaleza.[75] Ahora resulta que la cultura se arroga el deber de proteger a la naturaleza. Lejos quedan los tiempos heroicos en los que la naturaleza era al mismo tiempo creadora y destructora, protectora y cruel.[76] ¿Cómo es posible que el occidental de hoy haya dejado de ser sensible a esta asimetría radical? ¿Por qué el hombre ha dejado de entender la relación con la naturaleza como un intercambio total, integral, de todos los órdenes de la realidad, como un "intercambio simbólico"?[77] ¿De qué manera ha llegado a dejar de comprender que todos los intercambios remiten en última instancia a este "intercambio imposible"?[78] ¿Cómo se explica que, en lugar de estos intercambios simbólicos y de estos intercambios imposibles, el hombre haya *creído* que puede construir un sistema basado por completo en la equivalencia? Quizás la respuesta sea tan sencilla y al mismo tiempo tan compleja como esta: porque *el hombre ha transformado la equivalencia en su divinidad*. Tratemos de ver cuál es el papel que la MHS desempeña en toda esta historia.

2. Las energías libidinoso-agresivas

2.1. El goce, el deseo, la amenaza y la violencia

"Por lo tanto ningún vínculo es eterno, si no se alternan las vicisitudes de prisión y de libertad, de vínculo y de liberación de ese vínculo, o más bien de pasaje y otra especie de vínculo. [...] Una condición estable es hasta tal punto extraña a la realidad que a veces nos abalanzamos directamente sobre aquello que está prohibido y somos arrastrados por su deseo. Y es así mismo conforme a la naturaleza aspirar a liberarse de los vínculos, del mismo modo que poco tiempo antes hemos sido capaces de enredarnos en ellos por una especie de autónoma y espontánea inclinación."[79]

Como hemos adelantado la MHS intercambia materia y energía entre los diferentes *bíoi*, *zoés* y objetos que la componen. Pero la energía ocupa un lugar preeminente en su funcionamiento, en la medida en que los intercambios de materia tienden a controlarse a través de los intercambios de energía. En una obra posterior nos ocuparemos de la MHS capitalista, y entonces trataremos con mayor extensión de estos intercambios materiales, pero para la MHS genérica, que es el objeto de esta obra, los intercambios de energía ocupan el lugar central. Estas energías sociales son las energías libidinoso-agresivas (ELAs) de las que ya hemos avanzado algunas ideas, que podemos reducir a cuatro categorías: goce, deseo, amenaza y violencia.

Lo que es necesario entender es que existe una profunda vinculación entre el goce, el deseo, la amenaza y la violencia. Georges Bataille nos ha hablado de ello en toda su obra, particularmente en *El erotismo* y en *Las lágrimas de Eros*. En nuestra cultura se tiende a dejar de percibir muchas de estas vinculaciones, al menos conscientemente. Hay que recurrir a los pueblos más primitivos para encontrarlas en toda su pureza. Los cazadores yoruba de Nigeria copulaban con el primer antílope que cazaban. Ciertos pescadores del África Oriental hacían lo propio con las vacas marinas que atrapaban.[80] Estos dos ejemplos nos ponen ya sobre la pista de la conexión entre el sacrificio y la hierogamia, que es el centro de la MHS.

Tendemos hacia lo que deseamos, hacia lo que nos proporciona goce, pero un *exceso* de deseo o de goce instiga la violencia de un tercero que rivaliza por el mismo objeto. Hablamos aquí por el momento en sentido genérico de goce y de deseo, esto es, tanto alimenticio como erótico, pues creemos que estos dos tipos comparten una misma estructura y de hecho operan de manera paralela, complementaria, superpuesta, en la MHS.[81] Deseo y temor, atracción y repulsión, erotismo y agresividad, se complementan, se realimentan, se compensan entre sí, todo ello en el marco de la tríada

mimética, que es la célula social básica, de la que nos ocuparemos más adelante.[82] Esto es lo que René Girard ha llamado el "deseo mimético", que está en la base de las vinculaciones entre deseo y amenaza.[83] Así, si reducimos esta dinámica a su expresión más elemental, vemos que el deseo no se puede reducir al de un sujeto por un objeto, sino como mínimo a una tríada formada por dos rivales que compiten por un mismo objeto. Deseo y rivalidad se realimentan. Esta tríada es la realidad inmanente que está en la base de cualquier moral trascendente. Esto se pone de manifiesto particularmente en las crisis, que como veremos son uno de los dos modos en los que actúa la MHS. Aunque de hecho este deseo mimético inmanente lleva implícito un deseo trascendente. O como lo expresó Jacques Lacan: "el deseo del hombre es el deseo del Otro".[84]

Dicho de otra manera, como expresa claramente el mito de Tristán, el deseo es inseparable del obstáculo que se interpone ante su satisfacción, así como del peligro que supone su satisfacción. Como dice Denis de Rougemont, "nuestras pasiones humanas están *siempre* vinculadas a pasiones contrarias, nuestro amor está siempre vinculado a nuestro odio y nuestros placeres a nuestros dolores".[85] Deseamos, como mínimo, de a tres, y este deseo implica, a medida que se acerca a su satisfacción en forma de goce, una amenaza, que a su vez anuncia una violencia. De esta manera, encontramos los cuatro tipos de ELA en una simple tríada mimética.

Es en esta tensión, en esta dinámica, en este encuentro de estas cuatro ELAs, donde está el motor secreto de toda transformación social. Esta tensión es la que todo régimen de poder-religión trata de contener, de la que se alimenta, la que recupera para sus fines. De ahí que entre esta estructura triádica y la MHS haya una vinculación muy profunda. De ahí que esta estructura triádica sea precisamente la estructura HS, la estructura en que opera la MHS. El ritual HS no hará más que reproducir artificialmente esta estructura triádica en forma de trinidades, sea de manera explícita o implícita, producir artificialmente un exceso de goce o de violencia que opere como diferencial energético, como exceso cultural, para capturar el deseo e irradiar la amenaza, generando así la cohesión de todo el cuerpo social.

Llevando esta dinámica mimética al extremo nos encontraríamos con el caso límite de dos rivales cuyos objetos de deseo son ellos mismos. Vemos aquí una vez más cómo el deseo erótico y el alimenticio comparten estructura, son análogos. El límite de la rivalidad mimética, en particular de la que tiene por objeto el alimento, es la antropofagia. Y en efecto veremos que la antropofagia es, como han mostrado Jean Baudrillard y otros autores, junto con el incesto, la "prohibición fundamental".[86] Nuestra tesis es que durante los cientos de miles de años de evolución en los que el animal se convirtió en humano, las comunidades debieron implementar un mecanismo que reprimiese el canibalismo, como requisito fundamental para crecer y constituir

comunidades más pujantes. Y este mecanismo de represión no es otro que el sacrificio y la ingesta sacrificial. En otras palabras, el primer cometido del sacrificio-ingesta fue prohibir la antropofagia. La condición para elevarse por encima del resto de los animales pasaba por constituir un ser social, una *zoé* cultural, más poderosa que las *zoés* animales. También para competir con otras *zoés* en proceso de ser humanas. Este ser social en ciernes necesitaba, antes que nada, reprimir la antropofagia, que lo debilitaba como grupo. Después vendrían el resto de prohibiciones. Es decir, la superioridad de ciertos grupos humanos sobre otros grupos, humanos o animales, pasaba por prohibir precisamente lo que los debilitaba como grupo, como *zoé*, lo que instigaba la violencia en el interior del grupo, el canibalismo. Algo después, como veremos, vendría el incesto.

De manera que la antropofagia es el límite de lo sacrificial, de la misma manera que es el límite de la tríada mimética, en el lugar en el que el deseo erótico se ve superado por el deseo alimenticio y la rivalidad mimética de dos sujetos por un objeto se reduce a rivalidad antropofágica. Insistimos, hablamos aquí de deseo erótico y de deseo alimenticio como dos formas paralelas, análogas, entre las que se reparten las ELAs. Dos formas de pulsión de unión, de la misma manera que Ludwig Klages considera la "pulsión sexual" y la "pulsión de absorción".[87] O como en el psicoanálisis se habla de "erotismo genital" y de "erotismo anal".[88] En suma, la tríada mimética del deseo se construye sobre un eje de rivalidad más profundo, en el que el instinto de conservación supera al instinto de reproducción.[89] Este eje es el de la "violencia recíproca" de la que nos ha hablado René Girard, que como vemos remite a lo más terrible de la naturaleza humana, y como tal es la fuente de todas las prohibiciones y represiones. De ahí que esta violencia recíproca tienda a canalizarse, precisamente, a través de la MHS, a transmutarse en "violencia unánime", que es la que ambos rivales comparten con respecto al tercer elemento de la tríada, sea este un objeto de deseo alimenticio o erótico, para la consecución de la violencia o del goce.[90] La tríada es la célula básica, real, inmanente, de lo social, que como veremos encontraremos proyectada en forma de construcción ideal, trascendente, hipostasiada, en forma de trinidad mixta.[91]

2.2. La ambivalencia entre el goce-deseo y la violencia-amenaza

"Sin contrarios no hay progreso. La atracción y el rechazo, la razón y la energía, el amor y el odio, son necesarios para la existencia humana.
De estos contrarios nace lo que los píos llaman el bien y el mal. El bien es pasivo en su obediencia a la razón. El mal es activo al brotar de la energía."[92]

La inextricable vinculación entre el deseo-goce y la amenaza-violencia es una de las fuentes principales de la ambivalencia que preside la MHS.[93] Entender esta ambivalencia es fundamental para entenderlo casi todo, para entender la moral, la ley, el lenguaje, el poder-religión, para entender las sociedades humanas en general. Esta es la misma ambivalencia que reconoce el psicoanálisis. Porque lo que está en el trasfondo del psicoanálisis es la mecánica HS, aunque este se haya preocupado mayormente por su dimensión individual.[94]

Según dice Sigmund Freud en *Tótem y tabú*, la ambivalencia remite a un conflicto entre las tendencias inconscientes reprimidas y las prohibiciones conscientes:

"En su inconsciente [los sujetos] no desearían nada mejor que su violación [de la prohibición], pero al mismo tiempo sienten temor a ella. La temen precisamente porque la desean, y el temor es más fuerte que el deseo."[95]

Esta es la vinculación fundamental de deseo-goce y de amenaza-violencia, que hemos mostrado antes en forma de tríada mimética. El temor a la transgresión —en realidad, a las consecuencias sociales de la transgresión— se da al mismo tiempo a nivel individual y social. Es decir, se siente individualmente pero se comparte socialmente. En otras palabras, no es posible separar la psicología de la sociología porque están vinculadas en su lugar más central, en la tríada mimética, que también es el centro del toroide, el encuentro de los vórtices de la MHS.

Se trata siempre de la misma paradoja. El hombre se teme a sí mismo, le da pavor su propia animalidad, sabe secretamente, inconscientemente, que bajo determinadas circunstancias es capaz de cualquier cosa. Este es el exceso natural interior del que venimos hablando. Y sobre todo cuando actúa en grupo, como familia, como horda, como colectivo, como hincha, como raza, como nación, en suma, como *zoé* cohesionada. La ambivalencia de la MHS es, insistimos, sobre todo de orden social. El individuo puede hacer muy poco en ella, particularmente el *bíos* profano. Otra cosa es el *bíos* sagrado, que precisamente es el punto de inflexión de esta ambivalencia, la fuente de la polémica, del "escándalo".[96] Ese *saber* oculto, secreto, inconsciente,

reprimido, el saber cómo se transmutan el deseo y la amenaza, el goce y la violencia, es sobre todo un saber social, un saber compartido, un saber que es también una práctica, que se materializa, que se experimenta en grupo. Es experiencia ritual de la *zoé*. Pero como veremos es también un saber que el poder-religión tiende a mantener oculto porque es el fundamento de su dominio. El deseo es al mismo tiempo amenaza social. Esta es la fuente del temor social compartido, que es en definitiva lo que define y separa de lo prohibido. Si no fuera temido, si no fuese amenazante, no habría motivo para prohibirlo.

Esta vinculación profunda del deseo y la amenaza, que anuncia ya la que existe entre el goce y la violencia, se percibe, aunque sea inconscientemente, en el modo orden. A pesar de que se olvide, de que no se sea consciente de ello, en el marco de las sociedades altamente profanizadas, reprimidas, mecanizadas, como la occidental moderna. Pero su vinculación se hace más patente a medida que nos acercamos a los vórtices hierogámico y sacrificial, allí donde el deseo se acelera hasta convertirse en goce, y la amenaza se acelera hasta convertirse en violencia. Entonces comenzamos a percibir otra vinculación profunda, la del goce y la de la violencia:
En el caos, horror y felicidad son inextricablemente unidos; en el cosmos, el uno se opone a la otra...[97]

En este sentido decíamos que las ELAs pueden ser interpretadas como un exceso. Como algo que amenaza con destruir la cohesión social. La violencia engendra violencia, pero también el deseo excesivo, el goce desmedido, engendra violencia:

"la razón [de refrenar el deseo] no radica en que la actividad sexual sea un mal; tampoco en que correría el riesgo de desviarse en relación con un modelo canónico; radica más bien en que desencadena una fuerza, una *energeia* que por sí misma pasa al exceso. [...] Para el pensamiento clásico griego esta fuerza es por naturaleza virtualmente excesiva y la cuestión moral será la de saber cómo hacer frente a esta fuerza, cómo dominarla y asegurar su conveniente economía."[98]

Como se ve en este fragmento de Michel Foucault de su *Historia de la sexualidad*, antes que hablar de moral, antes que hablar de bien y de mal, hay que hablar de energías y de su papel en la cohesión del cuerpo social, que es exactamente lo que estamos tratando de hacer aquí. Después hablaremos de la dimensión moral, pero solo como categoría secundaría supeditada a esta mecánica energética. De lo que se trata antes que nada es de dominar este exceso, que podemos considerar un exceso natural que lo atraviesa todo. Y como veremos la forma es transmutar este exceso natural en exceso cultural.

Esta tensión bipolar entre el deseo y la amenaza es la que hace posible dominar a los *bíoi* sin necesidad de cadenas, o al menos optimizando los recursos de la represión. Esta tensión, que como hemos avanzado responde a una estructura triádico-trinitaria, es la que hace posible dominar sociedades enteras con un mínimo de represión, de violencia real.

Pues bien, esta tensión compartida socialmente, esta tensión que supone la ambivalencia de desear y al mismo tiempo temer la satisfacción del deseo en forma de goce, en determinadas circunstancias alcanza un punto límite en el que el grupo en su conjunto, la *zoé*, no resiste más la tentación y se abandona a transgredir la prohibición.[99] Pero es importante comprender que este abandono, esta liberación de las cadenas de la represión, no es puramente animal, en la medida en que estemos en el marco de la cultura humana, que es el de la MHS. Esta liberación es, en alguna medida, premeditada, organizada, ritualizada, sádica. Además, implica ya una dimensión moral, en la medida en que esta transgresión social, del conjunto de la *zoé*, "unánime", precisamente por serlo, es considerada como una *transgresión buena*, como una *excepción que confirma la regla*. Esta es otra de las claves para entender la noción de ambivalencia. Cualquier moral, cualquier prohibición, cualquier ley, es en definitiva provisional. Deja de tener validez en el momento en que un grupo suficientemente numeroso o poderoso lo decide, o mejor dicho, se comporta directamente de una manera contraria.

Sigmund Freud comprendió muy bien estas ambivalencias, a pesar de que se ocupara sobre todo de cómo se dan en el individuo. Pero insistimos en que son fundamentalmente de orden social. Lo cierto es que el mismo Freud así lo reconoció en su obra más sociológica y cultural. El austríaco nos mostró que, aunque fuese secretamente, inconscientemente, todos los miembros de la sociedad envidian al transgresor, se sienten impelidos a imitarlo. Esto es, se sienten amenazados por una suerte de efecto contagioso, que es en definitiva una manifestación de lo sagrado.[100] Se trata en definitiva del "deseo mimético" de René Girard.[101] Se desea lo prohibido, no solo porque esté prohibido, sino sobre todo porque se desea socialmente. Y por eso, para evitar la rivalidad mimética, se instaura la prohibición.

2.3. Transferencias y transmutaciones libidinoso-agresivas

"El metódico sacrificio de la libido es una desviación provocada rígidamente para servir a actividades y expresiones socialmente útiles, es cultura."[102]

Uno de los cometidos centrales de la MHS es la transferencia y la transmutación de goce, deseo, amenaza y violencia, entendidas como energías que fluyen a través de la materia, de los cuerpos, tanto en contacto como a distancia.[103] Esta transferencia a distancia es fundamental. Es lo que podemos denominar magia. Hablamos de goce y de violencia cuando los cuerpos o la materia entran en contacto e intercambian no solo este goce y esta violencia, sino también materia. Y hablamos de deseo y de amenaza cuando estos flujos se dan a distancia, sin el contacto directo de los cuerpos. Como veremos estos dos modos se corresponden con la crisis y el orden. De esta manera, las energías afectan a la materia, la transmutan.

Veamos más concretamente estas transferencias y transmutaciones que se producen en el marco de la MHS. Analicemos el caso de los rituales de caza o de guerra primitivos. En estos se observa de manera muy clara la vinculación de los dos polos de la máquina: el hierogámico y el sacrificial, es decir, el del goce-deseo y el de la violencia-amenaza. Como se sabe en estos rituales jugaba un papel central la abstinencia sexual, pero también alimenticia, que se descargaba en ceremonias o fiestas específicas anteriores y/o posteriores a las campañas cinegéticas o bélicas.[104] De lo que se trata en definitiva es de armonizar los flujos LAs de todos los *bíoi* que participan en ellos. De lo que se trata es no solo de transmutar el goce, el deseo, la amenaza o la violencia en la energía que sea necesaria social y culturalmente en cada caso, sino también de hacerlo de manera coordinada, armoniosa. Esto es, de transmutar también estas energías individuales en sociales, naturales en culturales, es decir, en goce, deseo, amenaza y/o violencia de la *zoé*. De manera que estas energías sean más eficaces, desde un punto de vista de la economía libidinal, para los fines específicos de la actividad social, en este caso la caza o la guerra.[105] En este sentido decíamos que la clave para entender cómo funciona la MHS es que esta canaliza o transmuta un exceso libidinoso natural en un exceso libidinoso cultural.

Este es el sentido fundamental de los rituales de caza o de guerra, que oscilan entre la abstinencia y la orgía o los sacrificios, y en los que lo importante no es solo el hacer o el no hacer, el respetar la prohibición o el transgredirla, como sobre todo, insistimos, que se haga ritualmente, socialmente, como vehículo de transmutación de energías antagonistas, de coordinación de lo individual en lo social.[106] Se trata de articular el conjunto de vectores individuales y transformarlos en un vector sumatorio de todos ello. En la mayoría de las culturas tradicionales las campañas de guerra y de caza están

acompañadas y precedidas por períodos de abstinencia sexual, en la medida en que lo que las mueve son también los rituales promiscuos que suponen su consecución.[107] Ernest Crawley ha mostrado que esta abstinencia vendría motivada por la experiencia generalizada de que el acto sexual consume energías, debilita.[108] Lo que viene a confirmar nuestro enfoque, antes que nada energético.

Estas transmutaciones juegan un papel fundamental en la constitución del ser social, son la energía fundamental de su cohesión. En lo que hay que insistir es en que la misma energía excesiva natural que amenaza la cohesión del grupo es la que, convenientemente transmutada, armonizada por la MHS, lo cohesiona y lo conforma como tal. Este es el fundamento en el que se basan todos los movimientos sociales, que en la mayoría de los casos pueden ser recuperados en un determinado sentido en la medida en que sean capturados por otras MHSs.

Pues bien, todo esto se basa sobre todo en la canalización de las ELAs. Y en ello juegan un papel central los *bíoi* sagrados o los objetos que los sustituyen. Esta energía fluye, oscila, va y viene, cambia de signo, se transmuta, salta de nivel, pasa de lo individual y a lo social, de lo natural a lo cultural, todo ello en el marco de la MHS, con los *bíoi* sagrados como intermediarios fundamentales, como focos de toda esta dinámica. Estas transferencias y transmutaciones hacen posible que podamos hablar de goce, deseo, amenaza y violencia de la *zoé*, de la segunda naturaleza que es la *zoé* cultural.[109] Lo importante no es tanto, insistimos, si estos *bíoi* sagrados —habitualmente doncellas en el caso de comunidades de caza o guerra masculinas—,[110] canalizan la abstinencia o la orgía, la adoración hierática o el sacrificio sangriento. Lo que es importante es que desempeñen el mismo papel para el conjunto de la *zoé*. Porque la *zoé* se cohesiona, y con ello se constituye, se funda, precisamente a través de estos rituales. Lo importante no es que sean vírgenes o prostitutas sagradas, conceptos que, como veremos, son intercambiables, son dos polos de una misma mecánica. Lo importante es que en un momento determinado sean vírgenes o prostitutas sagradas para todos los *bíoi* profanos. Lo importante no es el signo positivo o negativo, que el flujo LA sea de un tipo o de otro, que vaya en un sentido o en el contrario. Lo importante es que este flujo sea el resultado de esta alquimia, de esta transmutación. La misma lógica se aplica a la identificación de una comunidad con un evento histórico. Una derrota puede ser tan eficaz como una victoria de cara a la cohesión de una comunidad. Lo importante es que sea cohesionadora y que sea transformadora.[111]

Si los cazadores o los guerreros celebran determinados rituales de abstinencia, de promiscuidad sexual, de sacrificio, es porque todas las ELAs confluyen en el centro de la MHS. Después estas energías se ordenan y se diferencian en el marco de la evolución cultural y en el modo orden, pero en un principio y en el modo crisis, todas ellas confluyen en un centro sádico. Que a su vez con el tiempo se hace masoquista.

Sabemos que en los tiempos más primitivos la sexualidad humana no estaba exenta de violencia. Los innumerables casos de violaciones y de raptos que recoge la mitología dan cuenta de ello. No decimos que siempre fuese así. Decimos que sería así sobre todo en el modo crisis, en aquellas situaciones en que las condiciones se extreman. Y después esto sigue presente en los rituales, al mismo tiempo hierogámicos y sacrificiales, incluso en los más profanizados como pueden ser los matrimonios comunes.[112]

Lo mismo sucede, como veremos, con la antropofagia. La MHS articula el modo de orden y el modo de crisis. Los rituales y los mitos nos hablan del modo crisis, pero este es solo una de las caras de la moneda. Todo esto está implícito en los rituales de caza y de guerra de los que hablamos, como ha mostrado Walter Burkert.[113] Todavía utilizamos expresiones cinegéticas o bélicas para referirnos al erotismo o a la sexualidad. Todo esto explicaría ciertas prácticas sorprendentes desde una perspectiva racional, funcionalista, como el que los cazadores copulasen con las presas de caza, o que encontremos representaciones itifálicas vinculadas a la caza o a la guerra.

Se trata en el fondo, insistimos, de una mecánica de transferencias y transmutaciones de flujos LAs. Mientras la campaña de caza o de guerra no ha concluido toda la tensión del grupo debe concentrarse en ella. Cuando termina toda esa tensión acumulada se descarga, lo mismo de forma agresiva que sexual, o de ambas formas a un tiempo. La plétora de la lucha se torna en promiscuidad sexual, de la misma manera que la plétora sexual no consumida se libera en forma de violencia. Los rituales de caza o de guerra y los erótico-sexuales se intercambian, se sustituyen, se solapan, se confunden, se connotan.[114] Se trata en definitiva siempre de un mismo mecanismo HS:

"Para el mundo antiguo, la caza, el sacrificio y la guerra son simbólicamente intercambiables."[115]

Pues bien, así es como funciona la MHS. Esto no es más que un ejemplo en el que se puede apreciar de manera más evidente cómo lo erótico y lo agresivo se intercambian, cómo sus energías se transmutan. Aquí vemos ya como lo hierogámico y lo sacrificial se funden en el centro de la máquina. Esta puede enfatizar uno u otro de los polos, pero estos no son más que polos de un mismo mecanismo. Y en última instancia acaban confluyendo en el centro de la misma máquina, en el centro del toroide, en el encuentro del vórtice hierogámico y el vórtice sacrificial.

De manera que el vector promiscuidad-castidad juega un papel importante en la caza y en la guerra, en el sentido que hemos mostrado.[116] Pero la mecánica es la misma en otros rituales, como los de la fertilidad de la tierra. Tanto en un caso como en el otro encontramos rituales orgiásticos o hierogámicos y rituales sacrificiales, así como una

combinación de ambos, que de nuevo lo que hacen posible es la canalización, la armonización, la transmutación social de las ELAs. Si se utilizan vírgenes, como decíamos, en el caso en el que predominan los varones en el ritual, es porque estas canalizan mejor que nada las energías que es necesario contener, redireccionar, armonizar, para la actividad en cuestión. Walter Burkert afirma: "El sacrificio de vírgenes es la expresión más rotunda de la marginación de la sexualidad que caracteriza los períodos preparatorios."[117] La sexualidad reprimida refuerza y concentra la agresividad. Pero en lo que hay que insistir es que en este caso el deseo o el goce no son simplemente evitados o reprimidos, sino que son transferidos, transmutados. Siempre según la lógica de fondo de la que hemos hablado, transmutando la energía excesiva natural en energía excesiva cultural.

Todo esto nos permite entender la imagen de la cueva de Lascaux que tanto intrigaba a Georges Bataille en *Las lágrimas de Eros*, en la que un chamán-cazador itifálico se enfrenta a una presa de caza [**fig. 01**].[118] En esta escena están presentes algunos de los elementos que, como veremos, configuran la hierogamia-sacrificio: el hombre-chamán y el animal enfrentados en una escena de caza, la muerte alternativa de uno o de otro, el pájaro como expresión del alma-espíritu del *bíos* sagrado, el falo erecto que añade a los elementos sacrificiales los hierogámicos, al banquete sacrificial el banquete sexual. En efecto, en esta imagen, que los especialistas datan entre el 16.000 y el 14.000 a. C., es difícil asegurar quién ha matado a quién. El animal está atravesado por una lanza y parte de sus tripas parecen derramarse fuera de su cuerpo por el orificio de salida del arma. Pero todavía parece estar vivo y sostenerse sobre sus cuatro patas. El cazador o chamán, que supuestamente lo habría alcanzado, está sin embargo tumbado boca arriba en el suelo, indefenso, con los brazos en cruz, como si hubiese sido el animal el que le hubiese vencido. Para mayor vinculación de lo erótico y de lo agresivo, la lanza parece entrar en el animal por su sexo.

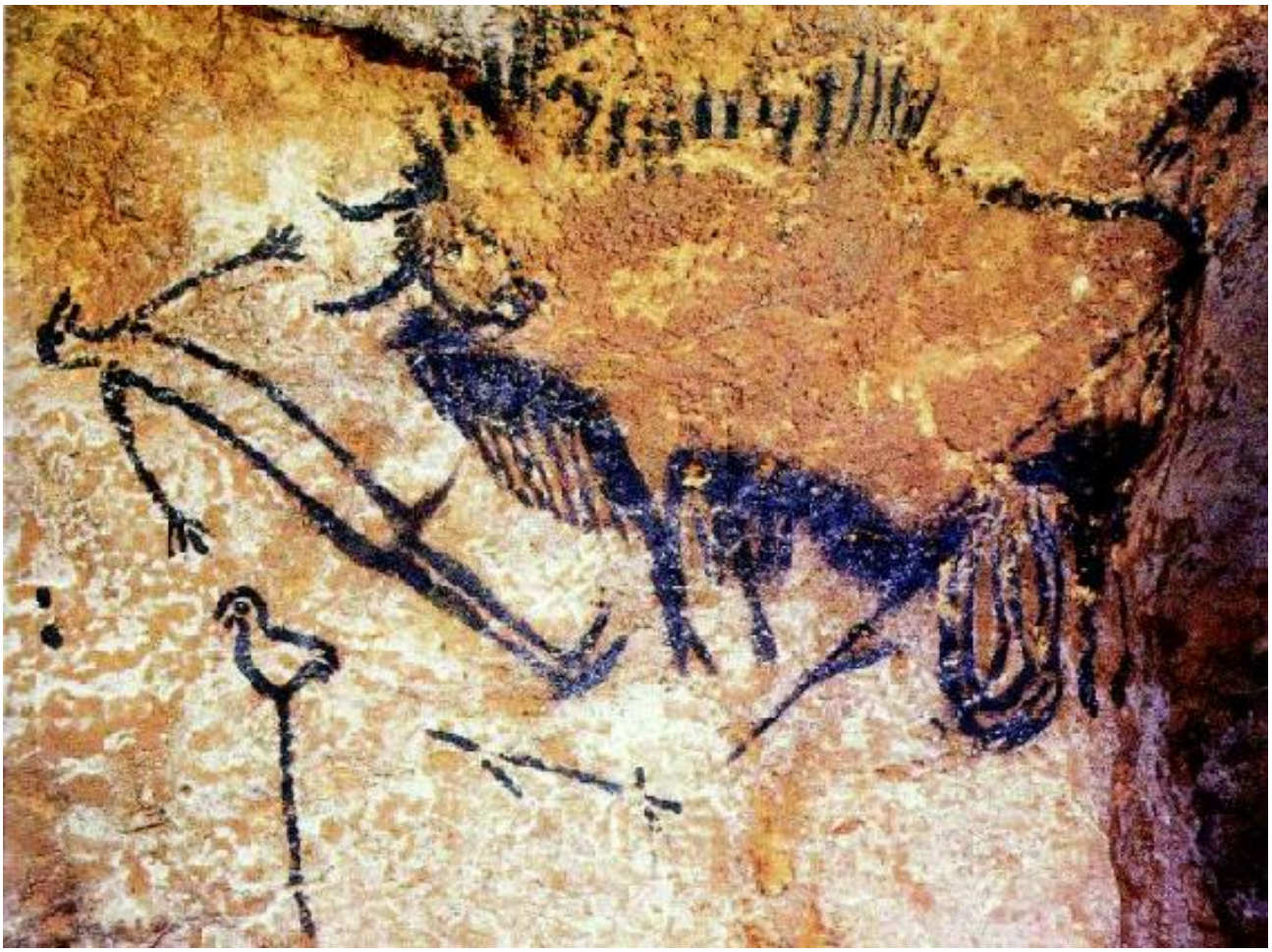


Fig. 01. Escena del pozo, *ca.* 16.000-13.000 a. C., cueva de Lascaux (Francia).

Insistimos, no puede ser una causalidad que estén aquí presentes todos los elementos de la hierogamia-sacrificio. Sin duda no se trata de una representación figurativa de una escena de caza sino de una representación simbólica de una hierogamia-sacrificio. Esta imagen no se puede entender en términos figurativos, en términos realistas, porque lo que está representando es un ritual de caza, que es por definición simbólico, no la caza misma, como pone de manifiesto la presencia del chamán y su bastón, así como su cabeza de ave. Ya hemos dicho que lo que caracteriza al hombre desde su origen es el simbolismo, el ritual, que el hombre *antes* de ser *homo sapiens* es *homo symbolicus*. Es decir, que el humano lo es en el momento en que comienza a montar máquinas sacrificiales y/o hierogámicas. En suma, esta imagen es enigmática, incluso para un lúcido observador de los misterios del erotismo y de la violencia como Bataille. Y sin embargo creemos que puede ser comprendida en el momento en que consideramos que la dimensión hierogámica y la sacrificial son las dos caras de la misma moneda, de la misma MHS.

Resumiendo, la MHS funciona transfiriendo y transmutando el goce, el deseo, la amenaza y la violencia entre unos cuerpos y otros, entre cuerpos individuales y cuerpos sociales, pero también entre unas especies y otras, entre seres y objetos. Hay

transmutaciones de unas energías en otras, pero también de los cuerpos y de la materia en que se encarnan. Hay transferencias entre los distintos participantes o componentes de la MHS: *bíoi* sagrados, *bíoi* profanos, *zoés*, minerales, vegetales, animales, objetos sagrados o profanos, así como con la naturaleza en su conjunto. Tendremos ocasión de extendernos sobre este tema. De momento lo que interesa decir es que estas transmutaciones y transferencias son, en el caso límite, un salto de nivel de lo individual a lo social, en el que los *bíoi*, pero también todo lo que interviene en la máquina, se funden en una *zoé* cultural. Es entonces cuando la MHS alcanza su nivel de mayor intensidad, cuando se producen los mayores flujos de transferencia y de transmutación, sea que lo llamemos purificación, liberación de culpa o catarsis. Este es el sentido pleno de la noción de catarsis, de la que la catarsis de los espectadores en el teatro es solo una forma derivada y sublimada.[119] La catarsis sería el culmen de esta mecánica de transferencias y transmutaciones que se dan en el marco de la MHS y que funden a los *bíoi* profanos en la *zoé*, con la intermediación de *bíoi* sagrados. Pero como veremos es la otra cara de la moneda de la anarsis.

La MHS canaliza las ELAs entre dos polos, el de la rivalidad recíproca o el de la transferencia unánime. El primero tiende en el límite a la simetría de dos pseudo-sujetos que se consideran recíprocamente pseudo-objetos. En el segundo ambos pseudo-sujetos dirigen sus energías hacia un tercer elemento, un pseudo-objeto. Estos son dos casos límite entre los que se mueve la MHS. Entre ellos se pueden dar todo tipo de situaciones intermedias. La MHS canaliza las energías sociales entre uno y otro polo, entre la reciprocidad y unanimidad. Estamos utilizando las nociones de "violencia recíproca" y "violencia unánime" de René Girard pero extendiéndolas a toda la economía libidinosa. Girard pone el acento en el polo sacrificial de la máquina, pero no en el hierogámico, a pesar de que su noción de "deseo mimético" incluye implícitamente ambas dimensiones. El polo de la unanimidad y el de la reciprocidad se intercambian, se realimentan. Las transferencias y transmutaciones oscilan entre uno y otro de manera cíclica, van y vienen en función de los modos de funcionamiento de la máquina, del grado de intensidad que alcanzan las energías. En el modo orden los intercambios son menos intensos y pueden moverse entre la reciprocidad y la unanimidad. Pero en el modo crisis las energías se intensifican y, aunque también se mueven entre ambos polos, no tienen más remedio que terminar canalizándose unánimemente en los *bíoi* sagrados, en la medida en que la MHS lo fomenta. La reciprocidad supone transferencias y transmutaciones entre *bíoi* profanos. Mientras que la unanimidad consiste en transferencias y transmutaciones entre *bíoi* profanos y *bíoi* sagrados. También puede darse el caso de que, en el marco de transferencias unánimes, se dan a su vez transferencias recíprocas entre *bíoi* sagrados, bien de tipo erótico-hierogámico o agresivo-sacrificial, o su combinación.

2.4. El exceso libidinoso-agresivo

"[La ebriedad erótica] no es ni necesidad ni falta, sino el exceso de una plenitud, una llama que esparce oro y una fertilidad que alberga mundos."[120]

Por el momento, hemos mostrado que la MHS consiste básicamente en transferencias y transmutaciones de goce, deseo, amenaza y violencia, y que en estas desempeñan un papel protagonista ciertos integrantes de las comunidades que canalizan estos flujos y que a su vez sufren transmutaciones, de hecho las más importantes, las más materiales, las más reales, a la vez que las más simbólicas. Estos intermediarios en todo el proceso son los *bíoi* sagrados, pero también objetos sagrados que los sustituyen. Pues bien, conviene saber que estos mecanismos de transferencia están ya presentes entre los animales, aunque en rigor no se pueda hablar todavía de MHS. Por el momento nos interesa analizar más lo que el animal-hombre comparte con el resto de los animales que lo que los diferencia.[121] Aunque luego veamos que lo que los diferencia es precisamente que los animales no operan con MHSs, aunque si formen parte de MHSs humanas. En otras palabras, el humano se transforma en humano en la medida en que se diferencia de los animales, y esta diferenciación es un producto de la MHS.

Hay que empezar por desmontar el mito de que la agresividad o la violencia sean malas, que no es más que ideología y propaganda al servicio de un orden basado en el monopolio de la violencia. La violencia no es ni mala ni buena, simplemente es. Más vale conocerla y saber lidiar con ella que negarla de manera hipócrita. Lo que supone no entender nada de lo humano, porque la violencia nos constituye. La MHS consiste precisamente en hacer uso de esta violencia, pero también del resto de ELAs, al margen de cualquier consideración moral. Como veremos la MHS, así como las élites político-religiosas que la controlan, son radicalmente amorales.[122] En el sentido en que no responde primariamente a una determinada moral, sino que la moral es el resultado de una moralización, de una producción convencional de moral.

Lo que tienen en común el humano y otros animales es que ambos han desarrollado mecanismos que les permiten canalizar el erotismo y la agresividad, de manera que estos no sean nocivos para las comunidades. Esto es, mecanismos de reorientación de las ELAs. Son, como la MHS, mecanismos de transferencia y transmutación que permiten que los instintos LAs, más que eliminados, sean reorientados, canalizados, de manera que se eviten los enfrentamientos y las rivalidades que debilitarían a los grupos. Konrad Lorenz nos ha mostrado en *Sobre la agresión: El pretendido mal* que estos mecanismos son habituales en todo tipo de animales, que estas "desviaciones" o "reorientaciones" de la agresividad están en la base de las *formas* de socialización:

"La desviación y reorientación del ataque es probablemente el medio más genial inventado por la evolución para encarrilar la agresión por vías inofensivas."[123]

La MHS responde exactamente a la misma mecánica, solo que con formas más elaboradas, más ritualizadas, con una intencionalidad mucho más marcada, con el uso de un simbolismo mucho más desarrollado, con procesos de sustitución entre distintos seres y objetos. Pero hay que reconocer que en los animales se dan ya ciertas formas de ritualización y de simbolización, aunque sea de manera muy elemental, en el sentido en el que estamos considerando estos términos, como mecanismos de transferencia y transmutación LAs.[124] Lorenz ha mostrado cómo estos mecanismos de reorientación hacen posible evitar la agresividad entre congéneres, transformándola en "rituales" o "ceremonias", de manera que la violencia en acto se convierta en violencia en potencia, en amenaza, que el goce, en lugar de satisfacerse, sea amortiguado en forma de deseo. Las energías siguen hay, pero en lugar de hacerse patentes, se conservan de manera latente, se amortiguan, se almacenan. En otras palabras, la violencia se transmuta en amenaza, el goce en deseo.

Esto tiene lugar sobre todo en el marco de rituales sociales en los que este deseo y esta amenaza deben ser comunicados, compensados, equilibrados, intercambiados. Es decir, se da una suerte de equilibrio entre amenazas, entre violencias en potencia. De la misma manera que entre deseos, difícilmente distinguibles de las amenazas. Así, en estos rituales animales intervienen todo tipo de gestos, danzas, mímicas, exageraciones, escenificaciones, poses, que podemos llamar ya símbolos, en la medida en que son reconocidos e intercambiados entre congéneres, en la medida en que se les reconoce un sentido, en la medida en que es a través de ellos como se acumula, se amortigua, se canaliza, se expresa, el excedente LA. Otra vez el exceso natural alimentando el exceso cultural, o en proceso de ser cultural, transformándose en lenguaje, en símbolo, todo ello al mismo tiempo deseo y amenaza, goce y violencia latentes.

Pero no se trata exactamente de equilibrios sino de algo más dinámico. Estos rituales animales de reorientación LA son en realidad juegos de equilibrios, desequilibrios y reequilibrios, de contenciones y liberaciones de energías contrarias. Equilibrios, desequilibrios y reequilibrios que son, antes que nada, grupales, sociales. Juegos de equilibrios y desequilibrios, de vaivenes, que no son solo fuerzas, violencias reales, sino también violencias aparentes, amenazas, símbolos. En ocasiones, como nos muestra Lorenz, la agresividad puede incluso dirigirse contra enemigos imaginarios, lo que pone de manifiesto hasta qué punto este mecanismo es al mismo tiempo real, porque desvía la agresividad contra un enemigo concreto, y simbólico, ficticio, en la medida en que lo hace a través una suerte de fantasmas.[125] Así, aunque de una manera muy precaria, la mecánica simbólica constitutiva de la MHS está ya presente en estos rituales animales.

Por otro lado, estas ceremonias, como muestra Lorenz, no solo sirven a la "derivación de la agresión por canales inocuos", sino además, "a la creación de un firme lazo que une a dos o más congéneres".[126] En otras palabras, es precisamente la agresividad, o mejor dicho su desviación hacia intereses comunes, hacia símbolos comunes, lo que fundamenta la cohesión del grupo. A esto nos referíamos al decir que es la propia ELA, en particular su exceso, la que proporciona la cohesión social. La misma energía excedente que puede desunir es la que, paradójicamente, une, siempre que sea canalizada apropiadamente. Estos comportamientos animales —los llamemos rituales, ceremoniales o incluso cultura—, son, insistimos, similares a los que se producen en el marco de la MHS humana.[127] Son simplemente algo menos sofisticados. La MHS se basa en la misma mecánica energética y simbólica. Pero como veremos también se distingue netamente de estos mecanismos animales en el momento en que establece una separación neta entre lo humano y lo animal, y con ello entre lo humano y lo divino, todo ello a la vez que produce la separación y la distinción entre el cuerpo y el alma o espíritu, entre la inmanencia y la trascendencia.[128] La MHS produce trascendencia.

Otra de las características de estos mecanismos animales de simbolización es que son dinámicos. Es decir, las formas que adaptan estos rituales se transforman progresivamente, hasta el punto en que se hace imposible saber a qué se deben, de qué se derivan, qué impulsos reorientan:

"... en el ceremonial ya plenamente desarrollado, el «símbolo» se ha alejado mucho de lo simbolizado y su origen está velado por la «teatralidad» de todas las actividades [del animal], así como por la circunstancia de que ahora se echa de ver que las ejecuta por sí mismas."[129]

Veremos que las sustituciones HSs responden a la misma mecánica, que la noción de símbolo propiamente humana se fundamenta también en estas sustituciones.[130] Veremos que estas transformaciones simbólicas, que se desarrollan hasta el punto de perder su conexión con lo que las ha originado, son claves para entender cualquier forma de simbolismo humano, como es el lenguaje, pero en general toda la realidad, en la medida en que es una producción simbólica de la MHS. Otra vez el *homo symbolicus* como fundamento y antecedente del *homo sapiens*.

Podría parecer que todos estos ceremoniales animales, a menudo tremendamente vistosos e incluso extravagantes, son arbitrarios, caprichosos, superfluos, o en términos económicos, despilfarradores, derrochadores. Insistimos en que de lo que se trata es de canalizar un exceso natural, un exceso de goce, deseo, amenaza, violencia, y esto solo se puede hacer transformándolo en otro exceso cultural. La tendencia es que el goce se transmute en deseo, que la violencia se transmute en amenaza, es decir, que se pase de

lo real a lo ficticio, de los intercambios materiales a los intercambios simbólicos. Pero esto es solo uno de los modos de la MHS, el modo orden. En el modo crisis el deseo y la amenaza, una vez acumuladas hasta un cierto grado, emprenden el camino contrario y se transmutan en goce y en violencia. Aparece aquí ya un tema del que nos ocuparemos más adelante, la vinculación de los excedentes LAs y los excedentes económicos. También sus formas de ostentación, comunicación, exposición. Lo que es importante subrayar por el momento es que la forma que adquiere la socialización se debe precisamente a este carácter ritual, ceremonial, excesivo. Si hay sociedad es porque existe este exceso y porque al mismo tiempo este exceso se transmuta en fuerza de cohesión social. Y todo ello es al mismo tiempo una forma de derroche, de despilfarro, de liberación de ELA excesiva, no solo de forma real, sino también simbólica, escenificada, ficticia. Georges Bataille fue enormemente lúcido al mostrar que la base de la economía es esta economía libidinosa, que el centro alrededor del que gira la economía de la carencia es la economía del exceso, la del "gasto improductivo".[131] En su momento veremos que toda economía material es antes que nada economía energética, y que esta economía energética es antes que nada economía LA, que toda economía de la carencia se sostiene sobre su contrario, sobre la economía del exceso.

De todo lo que venimos diciendo se sigue que las nociones de goce, deseo, amenaza y violencia a las que nos estamos refiriendo no son simples impulsos o instintos *animales*. Lo que vamos a intentar mostrar es que estas energías, estos excedentes, son fundamentales en la medida en que son la fuente de la trascendencia y la espiritualidad, de lo más excelso y lo más sublime en el ser humano, pero al mismo tiempo de lo más salvaje y lo más terrible.[132] Como comprendieron Friedrich Nietzsche, Georges Bataille, Antonin Artaud, entre otros. Hay que denunciar una vez más la demonización que la cultura occidental dominante, en particular la tradición judeocristiana, ha hecho de estos excesos LAs. Solo a través de ellos puede el ser humano elevarse a lo divino. Esta experiencia y esta sabiduría profundas, que han ido desarrollando las culturas desde hace milenios, comenzaron a ser ocultadas al mismo tiempo que surgían el logos, la racionalidad y la divinización del ser humano. Lo que vamos a intentar mostrar en este trabajo es que las nociones de alma y espíritu, de trascendencia, y en fin, las de lo sagrado y lo religioso, no se pueden entender al margen de esta dimensión excesiva, gozosa, violenta, derrochadora. Que conforma el centro de la MHS, el punto alrededor del que todo gira, por más que quede oculto a los profanos.

2.5. Los dos modos: crisis y orden

"Todo tiene su tiempo, y todo lo que se quiere debajo del cielo tiene su hora. Tiempo de nacer, y tiempo de morir; tiempo de plantar, y tiempo de arrancar lo plantado; tiempo de matar, y tiempo de curar; tiempo de destruir, y tiempo de edificar; tiempo de llorar, y tiempo de reír; tiempo de endechar, y tiempo de bailar; tiempo de esparcir piedras, y tiempo de juntar piedras; tiempo de abrazar, y tiempo de abstenerse de abrazar; tiempo de buscar, y tiempo de perder; tiempo de guardar, y tiempo de desechar; tiempo de romper, y tiempo de coser; tiempo de callar, y tiempo de hablar; tiempo de amar, y tiempo de aborrecer; tiempo de guerra, y tiempo de paz."[133]

Es evidente que el factor fundamental que da forma a las primeras comunidades humanas es la naturaleza. La cultura surge desde el primer momento como confrontación con la naturaleza, como afán por contrarrestarla, amortiguarla, conjurarla, mitigar su exceso. Confrontación eterna e interminable de las ELAs de la naturaleza —internas y externas— mediante las ELAs de la cultura. Y el elemento fundamental de esa naturaleza a dominar es la propia naturaleza humana. Parece evidente que el peso que la naturaleza ha tenido sobre la cultura ha ido disminuyendo a medida que la cultura ha ido adquiriendo más medios para domesticarla. Pero la naturaleza no puede ser dominada nunca por completo. Y como hemos intentado mostrar, es en última instancia la fuente de todo, lo que lo atraviesa todo, lo que proporciona la energía que lo mueve todo. Finalmente, entre la cultura y la naturaleza hay una asimetría constitutiva en la que la naturaleza siempre es por definición excesiva.

Los primeros grupos humanos, los más sometidos a los ciclos naturales, no tienen más remedio que adaptarse a ellos. Su cultura se aparta poco de la naturaleza, sus formas reproducen las naturales, los ritmos de las estaciones, de los astros, de los fenómenos atmosféricos. Es lógico que estas culturas primitivas estén enormemente marcadas por la naturaleza. Especialmente, que se vean afectadas en grado máximo por las crisis naturales: sequías, inundaciones, terremotos, erupciones volcánicas, escasez de alimento. Estas crisis, de las que nos han hablado William Robertson Smith y René Girard extensamente, constituyen los acontecimientos más importantes de su cultura, son los momentos en los que el fenómeno religioso se afirma, lo que sus rituales tratan de aplacar, lo que ocupa un lugar privilegiado en sus mitos. Pero lo mismo podríamos decir de crisis sociales, culturales, de guerras.[134]

"... los cambios estacionales, la «muerte» y la «resurrección» de la naturaleza, constituyen el modelo original del rito, su ámbito significativo esencial. [...] El pensamiento ritual cree reconocer en los rituales de la naturaleza una alternancia

análoga a la del orden y del desorden en la comunidad. El juego de la violencia, unas veces recíproco y maléfico, otras unánime y benéfico, se convierte en el juego de la totalidad del universo."[135]

Es evidente que estas crisis naturales, a las que se superponen las crisis culturales, donde las primeras sirven de modelo a las segundas, juegan un papel mucho más relevante en estas culturas primitivas que los períodos de calma y estabilidad. Crisis que se caracterizan sistemáticamente por una manifestación extraordinaria de la violencia natural. Para estos hombres la naturaleza puede ser también benefactora y bondadosa. Pero es evidente, como ponen de manifiesto todos estos mitos, que su dimensión violenta y maléfica es predominante. Fue mucho después cuando se inventó la idea de la "naturaleza buena", tal como nos mostró Nietzsche:

"Tan hartos estaban los hombres de sí mismos que quisieron disponer de un rincón al que no pudiera llegar la miseria humana. Fue entonces cuando inventaron la idea de que «la naturaleza es buena»."[136]

Nuestra tesis es que la naturaleza ha sido siempre, o al menos en las primeras culturas humanas, antes de que existiesen grandes medios para protegerse de ella, algo más temido que deseado, más maléfico que benéfico. En esto han jugado un papel central acontecimientos extraordinarios en los que la violencia natural se desataba y hacia estragos en la cultura precaria que se había podido alcanzar. Los mitos están llenos de diluvios, temblores de tierra, sequías, plagas, etc. No es la estabilidad, la bondad o la abundancia lo más relevante de la naturaleza, lo que imprime la cultura humana, sino lo contrario: la violencia, la escasez, en suma, la crisis. Si la civilización humana ha tendido a buscar el orden, la estabilidad, la paz, ha sido siempre contra el trasfondo de la crisis natural.[137] Para que la naturaleza haya llegado a ser contemplada como algo benéfico, como dice Nietzsche, la cultura ha tenido que llegar previamente a un grado de desarrollo muy elevado para amortiguar sus efectos perjudiciales. Entonces ha visto la naturaleza como paradisíaca, como un Jardín del Edén. Porque al mismo tiempo que la cultura ganaba en seguridad y en protección contra la violencia natural, se protegía de la amenaza del goce excesivo, que también conducía a la violencia social. Y entonces añoraba la naturaleza salvaje y la imaginaba de manera romántica como Paraíso o como hogar del *buen salvaje*. Están siempre presentes los dos polos, el libidinoso y el agresivo, que oscilan en función de las situaciones. Pero nos da la impresión de que el agresivo casi siempre ocupa un lugar más importante con respecto al libidinoso.

Si el hombre ha privilegiado el orden sobre el caos, es en buena medida porque lo propiamente humano ha sido tratar por todos los medios de conjurar esta violencia natural, sobre todo la más extraordinaria, imprevisible, catastrófica, caótica, la más

crítica. Precisamente con lo opuesto: con el *orden*. Lo importante es que entre caos y orden hay, antes que una relación lógica de oposición, una relación real de confrontación. Como dos situaciones reales que tienden a darse cíclicamente. Y que se oponen, en el sentido en que la cultura ordenadora debe imponerse frente al caos natural, y debe hacerlo mediante una violencia cultural que se confronta a su vez con una violencia natural. Lo que hace la cultura desde que surge es confrontar, hacer frente materialmente, violentamente, a esta violencia natural. Violencia natural que se manifiesta de forma particularmente contundente en las crisis, pero que está presente en todo momento, tanto en forma de naturaleza exterior como interior al ser humano. Pero como decimos, al hablar de violencia estamos hablando implícitamente de goce, en la medida en que el goce excesivo también concita la violencia.[138]

Pues bien, la MHS es la respuesta cultural a esta violencia natural, que como decimos se presenta en todas sus modalidades: como goce, deseo, amenaza y violencia. La MHS consiste en emular culturalmente estas ELAs naturales, que no sabe conjurar más que mediante su mímesis, transmutándolas en energías culturales, en segunda naturaleza. Todo en las culturas primitivas nos habla de esta confrontación, de esta mímesis. James George Frazer nos cuenta que todavía los primeros reyes romanos, considerados encarnaciones de Júpiter, imitaban en sus apariciones públicas, por medios artificiales, el trueno y el relámpago, como signos de poder.[139] Todavía se aprecia aquí la atmósfera de los rituales de propiciación de la fertilidad de la tierra en los que como sabemos la lluvia desempeña un papel central. Pero lo que nos interesa es que estos excesos naturales fuesen emulados artificialmente por los reyes. Esto es un ejemplo muy expresivo de lo que venimos diciendo: de cómo el exceso natural se confronta y se conjura con un exceso cultural. También hay que destacar cómo lo maléfico y lo benéfico se vinculan. El trueno, el rayo, el relámpago, son por definición excesivos, se conocen los estragos que provocan, pero también que a ellos les acompañan las lluvias benéficas. En esta ambivalencia estamos siempre inmersos. Lo que no mata hace más fuerte. El poder-religión consiste en saber manejar estos límites, estas gradaciones, estos ciclos. Es un arte de la modulación, de la proporción, de conjugar *una de cal y otra de arena*.

El principal objetivo de las primeras instituciones culturales es, por lo tanto, hacer frente al exceso LA natural, contenerlo, conjurarlo, imponerle otro exceso LA cultural de sentido contrario.[140] De manera que se producen equilibrios, desequilibrios y reequilibrios incesantes entre los distintos componentes de la MHS. A medida que la cultura se va haciendo más independiente de la naturaleza, que se crean más mecanismos de mediación, de amortiguamiento del exceso natural, se va perdiendo la consciencia de que es la naturaleza la que *sostiene* la cultura. De que son precisamente los excesos de la naturaleza lo que da vitalidad a la cultura. La cultura va dejando de comprender que es este exceso, esta confrontación de fuerzas, lo que da vida a la

cultura, lo que hace que sus formas, sus instituciones, sus símbolos, estén vivos, estén encarnados. Y aunque la mayoría deje de ser consciente de esta mecánica, debido a la propia complejidad del sistema y a toda una serie de mecanismos que intencionadamente la enmascaran, lo cierto es que esto sigue siendo lo que mueve y lo que gobierna secretamente la cultura, que es de hecho la MHS.

De manera que lo que más marca, lo que más se graba en la memoria, lo que da lugar a los mitos, lo que se mimetiza en los rituales, es este eterno retorno de las crisis, eterno retorno del goce y la violencia culturales, que *contienen* las naturales. Las crisis son mucho más limitadas en extensión que los períodos de estabilidad, se suceden largos períodos de calma y de bonanza antes de que las crisis desastrosas se produzcan. Pero las crisis, a pesar de su excepcionalidad, marcan mucho más a la cultura, son mucho más trascendentes, tienen una incidencia mucho más importante.

Además, las crisis no están gobernadas por la misma lógica que impera en los períodos de orden. Si estos están caracterizados por la continuidad, la regularidad, la costumbre, la medida, la rutina, la prohibición, las crisis son todo lo contrario. En estas se producen saltos en la continuidad que desafían cualquier racionalidad, que no pueden comprenderse más que como rupturas, como disrupciones, como caprichos, como despilfarros, como sinrazón.

Otro fenómeno significativo de estas crisis es que en ellas, al tratarse de condiciones críticas, los seres humanos actúan de una manera completamente diferente a cómo lo hacen en condiciones de orden. Es lo que nos han mostrado Sigmund Freud en *Psicología de las masas* o Elias Canetti en *Masa y poder*. El goce y la violencia naturales latentes se hacen patentes, se convierten en protagonistas, anulan todos los presupuestos de la cultura en la que los que imperan son el deseo y la amenaza, siempre contenidos. El "hombre de la multitud", nos dice Freud, sufre una regresión a un estado más natural, más primitivo, más infantil:

"Tiene la espontaneidad, la violencia, la ferocidad y también los entusiasmos y los heroísmos de los seres primitivos, [...] adquiere... un sentimiento de potencia invencible, [...] ced[e] a instintos que antes, como individuo aislado, hubiera refrenado forzosamente."[141]

Actúan en él las tendencias inconscientes de una manera mucho intensa que en las situaciones normales:

"[T]odos los instintos crueles, brutales, destructores, residuos de épocas primitivas, latentes en el individuo, despiertan y buscan su libre satisfacción."[142]

Lo *inhumano* que el *humano* había creído expulsar fuera de sí retorna en las crisis. Una violencia supuestamente inhumana que está antes al servicio del grupo que del individuo, que puede parecer irracional, pero responde simplemente a otra racionalidad, a otra lógica, mucho más sabia, si podemos utilizar este término, y mucho más profunda, que está al servicio de la supervivencia del grupo, de la raza, de la nación. Lo que caracteriza a las crisis es que en ellas "el individuo sacrifica muy fácilmente su interés personal al interés colectivo".[143] Esto es, sacrificio del *bíos* a los intereses de la *zoé*.

Pues bien, la MHS no es otra cosa que una forma de conjurar estas crisis naturales. Decíamos que la MHS es simplemente una máquina natural a la que se le ha dado una vuelta de tuerca más. Las crisis culturales no hacen otra cosa que mimetizar las crisis naturales. De ahí que los rituales HSs coincidan con los momentos álgidos de los ciclos cósmicos y naturales, con sus crisis, sean regulares y esperadas o sean extraordinarias. Esto es algo fundamental en los rituales y los que los orquestan lo tienen muy en cuenta: ciclos astrales, estaciones, equinoccios y solsticios, fases lunares, eclipses, etc. Esta superposición facilita que se produzcan transferencias LAs entre los distintos planos de la realidad, entre los distintos participantes en el ritual, que estos *se constelen*. Por participantes nos referimos no solo a bíoi y zoé, sino también a otros elementos que como hemos visto también hay que considerar como vivos o como encarnados: astros, otras entidades, objetos, etc.

Las transferencias se producen en todos los sentidos, y estas transferencias serán la base para las nociones de causalidad y finalidad, para la comprensión de las vinculaciones entre los distintos órdenes y planos de la realidad. Los rituales se realizan para conjurar los efectos adversos de la naturaleza, para evitar que estos sucedan, pero a su vez estos se interpretan como castigos de los dioses por determinadas transgresiones. La mecánica profunda de estas vinculaciones es bidireccional, en un ciclo interminable de transferencias en ambos sentidos. La MHS pone en cuestión todas estas categorías porque de hecho las produce.
En efecto, para un hopi todo está relacionado: un desorden social, un incidente doméstico, ponen en tela de juicio el desorden del universo cuyos diferentes niveles están unidos por múltiples correspondencias: una conmoción en un plano sólo es inteligible, y moralmente tolerable, como proyección de otras conmociones, que afectan a otros niveles.[144]

El principal cometido de la MHS es articular estos planos de distinto orden, hacer posible transferencias y transmutaciones entre unos y otros, de manera que se produzcan los equilibrios, desequilibrios y reequilibrios de los que venimos tratando. La MHS es como una aguja que pincha diversas telas y las vincula, de manera que pasan a formar un único tejido. Veremos cómo esta metáfora se corresponde con la noción lacaniana de

"punto de almohadillado" y con el toroide, o mejor, la serie de toroides superpuestos como las capas de una cebolla, atravesadas por vórtices que se unen en el centro.

Insistimos en que la MHS funciona en principio en todos los sentidos, relaciona el presente con el pasado y el presente con el futuro, conjura y expía, transfiere energías en un sentido y en el opuesto. En caso de plaga, sequía, inundación, etc. se hace culpable de ello y se sacrifica a un chivo expiatorio. Pero de la misma manera el sacrificio puede realizarse antes de que ocurra una eventual catástrofe para conjurarla. [145] La máquina funciona tanto en un sentido como en otro, tanto por exceso como por defecto, tanto antes como después. Todo en la mecánica HS es ambivalente, bidireccional, cíclico, reversible. Todo esto pone en cuestión de manera radical categorías como las de causalidad o finalidad, muestra que estas son reducciones, interpretaciones parciales de una mecánica mucho más compleja y más profunda, que aquí estamos describiendo como, en última instancia, transferencias LAs entre distintos planos de la realidad.

Bronisław Malinowski nos ha mostrado en *Edipo destronado: Sexo y represión en las sociedades primitivas* cómo entre los trobriandeses la relación entre deseos y sueños parece contradecir el postulado freudiano de que los deseos reprimidos son los causantes de los sueños. En efecto el antropólogo de origen austrohúngaro nos dice que en esta cultura primitiva "el sueño es la causa del deseo".[146] Estas dos alternativas ponen de manifiesto que, en los casos en los que la realidad no se puede reducir a unos pocos elementos, que son la mayoría, no se puede afirmar en rigor que el fenómeno A cause el fenómeno B, ni que el fenómeno B cause el fenómeno A. En otras palabras, que en el ámbito de lo social, de lo político, de lo religioso, no tiene mucho sentido utilizar categorías como la de causalidad o incluso la de influencia, que si serían oportunas en disciplinas propiamente científicas en las que sí se pueden aislar ciertos elementos de su entorno. En otras palabras, que las ciencias humanas necesitarían métodos de conocimientos más abiertos que los propiamente científicos. Uno de ellos es precisamente la MHS.

Estas dinámicas cíclicas hay que entenderlas como un todo. Si la MHS es efectiva, no solo en las crisis, sino también durante los períodos de orden, es porque, aunque es una máquina única, opera en estos dos modos. Veremos que la clave está en que en el modo crisis se transgreden las prohibiciones que han de regir en el modo orden. En efecto, en las crisis se dan las circunstancias, confluyen los factores, que hacen que el goce-violencia natural no pueda contenerse por un determinado régimen de prohibiciones. La crisis es, por definición, una situación que *excede* la normalidad, que requiere medidas *excepcionales*. Otra vez el exceso natural con el que hemos comenzado, rezumando en algún punto de la máquina, o siendo canalizado a un punto de escape ya previsto. Lo que suele ocurrir es que el régimen de prohibiciones no soporta ese exceso de presión.

Porque lo que caracteriza a las crisis es que en ellas se extreman las condiciones de supervivencia de los *bíoi* y de las *zoés*, se intensifican las contradicciones sociales, se producen fracturas, fricciones, disrupciones. Entonces de lo que se trata es de que el mismo sistema, la misma máquina, articule mecanismos para resolver, para dar salida a estos excesos de presión, incluso antes de que estas fallas hayan podido ser entendidas o identificadas suficientemente. La MHS opera en ambos modos, en el orden y en la crisis, pero es sobre todo en la crisis donde se deja ver, donde se hace explícita su existencia, donde se hace patente. En el orden, por el contrario, tiende a no dejarse ver o reconocer. Por eso, entre otras razones, tan pocos estudiosos han comprendido el mecanismo HS. Pero otro de los motivos por el que este tema es tan poco tratado es porque la MHS es el verdadero fundamento del poder-religión y por ello tiende a quedar oculto a los profanos.

2.6. Los dos modos: violencia-goce y amenaza-deseo

"Lo que está en juego en el erotismo es siempre una disolución de las formas constituidas. Repito: una disolución de esas formas de vida social, regular, que fundamentan el orden discontinuo de las individualidades que somos."[147]

Toca ahora ver cómo las cuatro categorías de flujos LAs —goce, deseo, amenaza y violencia— se relacionan con los dos modos —crisis y orden—. Hemos visto en general que estas cuatro energías se relacionan, se transmutan unas en otras, se transfieren entre unos cuerpos y otros, que a su vez se ven afectados por ellas.[148] Veamos ahora con más detalle cómo se produce esto en los dos modos, crisis y orden.

Al modo de crisis le corresponden el goce y la violencia; al modo de orden, el deseo y la amenaza. En la crisis los cuerpos entran en contacto y los intercambios son tanto de orden material o corporal como energético, esto es anímico-espiritual. En el orden, los cuerpos se separan y los intercambios son de orden exclusivamente energético, anímico, espiritual.[149] También se puede decir que el goce y la violencia se acumulan, se encarnan en los cuerpos, y que esta acumulación se expresa simbólicamente en forma de deseo y de amenaza. Todos estos intercambios son transferencias de energía, pero también transmutaciones, en la medida en que estas energías transforman la materia, y en la medida en que los mismos elementos energéticos se transmutan unos en otros en el proceso. Que el modo orden se caracteriza por la distancia, por el no *tocar*, se pone de manifiesto en la vinculación universal que en las culturas primitivas existe entre el orden y el tabú, tal como ha señalado Ernest Crawley. Se pone igualmente de manifiesto de manera muy evidente en el fenómeno de los *intocables*.[150]

La MHS es al mismo tiempo una MH y una MS. Puede funcionar solo como una de ellas o como las dos al mismo tiempo, en función de las circunstancias. En rigor no se trata de dos máquinas independientes sino de una misma máquina que oscila entre dos polos o los integra más o menos. Pero la MH y la MS son dos maneras diferentes de alcanzar los mismos resultados. Ambas son prácticamente análogas. De ahí que se pueden solapar la una y la otra, sustituir la una y la otra, superponer o intercambiar elementos. Pero es importante decir que la analogía no es total y entre ambas hay también una cierta asimetría. Aunque se trata de una sola máquina, esta a menudo actúa solo como MH o solo como MS, por lo que podemos utilizar estos términos como tales, teniendo en cuenta que una MH puede ampliarse en cualquier momento para ser también MS y viceversa. Y que en rigor, insistimos, la MH y la MS son casos particulares de la MHS.

De la misma manera, la violencia y la amenaza pueden aparecer separadamente con respecto al goce y al deseo. Sería el caso de máquinas predominantemente sacrificiales. Y lo mismo sucede con el goce y el deseo, que pueden aparecer independientemente de la violencia y la amenaza en máquinas predominantemente hierogámicas. Pero de hecho, insistimos, las unas incorporan de manera implícita a las otras.

Todo esto explica la profunda afinidad entre el erotismo y la agresividad, que es la base del sadismo y el masoquismo, que son los fenómenos centrales de la cultura humana, aunque a menudo queden enmascarados detrás de capas y capas de hipocresía, de rituales, de mitos, de instituciones. Toda la cultura es un inmenso ritual caníbal sublimado, pero también una inmensa y velada orgía, un incesto, una sodomía. Todo esto es un saber profundo e intuitivo, inconsciente, arquetípico, simbólico, inmemorial, que el saber oficial trata de encubrir, y que en definitiva remite a la vinculación, a la afinidad del goce y la violencia, del deseo y la amenaza, del amor y el odio, del bien y el mal. Veremos cómo todo esto nos lleva a hablar de la *coincidentia oppositorum*, la 'coincidencia de los opuestos', que se da en el centro del toroide-vorticial.

La violencia y la amenaza son las dos energías fundamentales de las que se sirve el poder-religión para su dominio, a través de la MS. Pero no se sirve menos del deseo y del goce a través de la MH, como podemos observar en las áreas centrales del régimen hollycapitalista.[151] Todo esto abunda en nuestra tesis de que goce, deseo, amenaza y violencia están profundamente emparentados. Que no son en el fondo más que distintas manifestaciones de una misma ELA que lo vincula todo, que rige la inscripción de unos órdenes o planos de la realidad en otros, que da y transmite vida a todo.[152] No se pueden interpretar estas cuatro modalidades de energía como oposiciones dialécticas, como contrarios, ni siquiera como distintos grados de una misma energía. También es difícil representarlos en algún tipo de estructura geométrica o topológica. En el fondo toda esta obra responde al intento de comprender cómo se relacionan estos cuatro flujos, cómo afectan a la realidad. Y así, la mejor manera de formular estas relaciones a la que hemos podido llegar es precisamente la MHS misma, sus transferencias y transmutaciones, el salto que se produce entre el modo de orden y el de crisis. Y como veremos, el toroide vorticial.

Propondremos, al hablar del toroide vorticial, una topología de estas ELAs. Veremos que las líneas de deseo y las de amenaza circulan en direcciones diferentes, pero que conforman una misma estructura triádica, que se aceleran a medida que se adentran en los vórtices hierogámico y sacrificial para transformarse respectivamente en goce y violencia, en el marco de estructuras trinitarias.

Todo ello en el marco de la asimetría natural que hemos descrito, del exceso natural que alimenta la máquina en su conjunto y se encarna en el exceso cultural, ambos tensando el toroide en una dirección, como fuerza de succión de supone la destrucción en el vórtice sacrificial y la creación en el vórtice hierogámico. De esta manera, la vida de orden superior, las *zoés*, someten a la vida de orden inferior, los *bíoi*. Y a su vez unas *zoés* someten a otras *zoés*, las humanas a las animales, las animales a las vegetales, las vegetales a las minerales, etc. Con la *zoé* natural como límite superior e inferior al mismo tiempo, en la medida en que es objeto de dominio pero también exceso indominable, en última instancia y tarde o temprano el único sujeto dominador, en la medida en que la vida natural es el principio vital que lo atraviesa todo, por arriba y por abajo, en lo macro y en lo micro. Exceso que la cultura no es capaz de absorber por completo y que termina manifestándose en forma de sacralidad.

En definitiva, goce, deseo, amenaza y violencia son cuatro formas de manifestación de una misma energía que se transmite entre todos los participantes y componentes de la MHS, entre *bíoi* y *zoés*, entre pseudo-sujetos y pseudo-objetos, entre la cultura y la naturaleza. Como ha mostrado J. G. Frazer en *La rama dorada* el hombre primitivo "concibe la vida como una especie de energía indestructible". Esa energía se corresponde con la *zoé* natural inmortal, que se encarna en los distintos participantes, en los distintos integrantes o componentes de la MHS:

Si mi interpretación del pensamiento primitivo es correcta, entonces la forma en que el salvaje percibe la esencia de la vida se asemeja de manera singular a la doctrina científica sobre la conservación de la energía, según la cual la energía de la materia jamás se destruye y ni siquiera disminuye. Cuando parece sufrir mengua o extinguirse, lo que en realidad sucede es que una parte o la totalidad se ha transformado en otras formas que, si bien cualitativamente son diferentes respecto a la forma original de energía, cuantitativamente son equivalentes a ella.[153]

Esta es la mecánica de transferencias y transmutaciones de la que venimos hablando. Esto está también implícito en lo que hemos dicho sobre el exceso natural que lo atraviesa todo, que hay que entender en los dos sentidos, como entrada y como salida, como alimento y como desecho, como creación y como destrucción. De manera que hay una relación muy íntima entre inmortalidad, es decir, entre la *zoé* natural general, que se manifiesta a través del resto de las *zoés* y *bíoi*, y la energía vital en sus distintas manifestaciones —goce, deseo, amenaza y violencia—. Se trata de una energía o principio vital inmortal que se manifiesta de manera más marcada en forma de goce y de violencia, pero que sigue actuando de manera implícita en forma de deseo y de amenaza. La MHS no hace más que gestionar estas transferencias, canalizarlas de manera eficaz, con los *bíoi* u objetos sagrados como figuras intermediarias entre los *bíoi* profanos y las *zoés*, entre la naturaleza y la cultura. De ahí que la máquina rija los

momentos fundamentales en los que se producen estas transferencias y transmutaciones: la unión sexual, el nacimiento, el asesinato, la ingesta alimenticia, la excreción, todos ellos por definición fenómenos a un mismo tiempo individuales y sociales.

2.7. La mnemónica de la violencia y del goce

"Todo animal es llevado a pacer a latigazos."[154]

Hemos visto que la MHS intercambia, transfiere, transmuta materia y energía. Que la materia tiende a la inercia, a la muerte, mientras que la energía la anima, la encarna, le da vida. Que esta energía se da en cuatro formas fundamentales, en lo que a las sociedades humanas se refiere: goce, deseo, amenaza y violencia. A partir de estas energías, como veremos cuando nos ocupemos de la MHS capitalista, se controlan las demás, las energías que intervienen en el mercado, las animales, las vegetales, las minerales. Todas estas formas de materia y energía alimentan la máquina, pero sobre todo la energía, y sobre todo las ELAs en lo que concierne al ámbito social. En la medida en que, como hemos visto, la recuperación del exceso natural LA por la cultura es la clave del poder. Esto es lo que en última instancia la MHS debe controlar.

Dicho con otras palabras, la MHS funciona sobre todo en base al *pathos*, a la *empatía*, a la *simpatía* y la *antipatía*, al placer y el dolor, al miedo, a la emoción. Todo ello como algo que se comparte, que se contagia de manera irracional entre los distintos participantes, como algo que se encarna en seres y objetos. No se trata solo de instinto en el sentido en que se entienden los instintos animales. Preferimos utilizar el término energía porque está vinculado a otro tipo de energías, y porque lo instintivo, lo carnal, lo corporal, es la otra cara de la moneda de lo anímico, de lo espiritual, de lo trascendente. Todo ello compartido por los *bíoi* que conforman las *zoés*, que se proyecta en otros *bíoi*, que se encarna en los objetos. Todo esto se puede resumir en el término *pathos*, emparentado con *empatía*, en el sentido de sentimiento compartido por distintos seres, sentimiento de formar parte de un mismo ser. Insistimos, goce, deseo, amenaza y violencia no deben ser entendidos exclusivamente como formas de instinto natural, sino también como emoción, sentimiento, pasión, devoción, conmoción, fascinación, posesión, manía, locura, etc., es decir, como términos que abarcan un amplio espectro de significados que van de lo puramente instintivo a los sentimientos religiosos y espirituales más elevados. Comprenderemos esto mejor cuando tratemos de las estructuras tríadico-trinitarias y veamos cómo la trascendencia está implícita en las tríadas, de la misma manera que la inmanencia está implícita en las trinidades, cuando veamos que la transgresión y el exceso de inmanencia es la fuente de la trascendencia.

Este *pathos*, esta empatía, es lo que hace posible que la MHS funcione, que todos los participantes lo hagan de manera coordinada, armoniosa, en el mismo sentido, que las transferencias y transmutaciones se produzcan de esta manera, en todas las situaciones, pero sobre todo en los momentos álgidos, en el sacrificio y en la hierogamia. Este

pathos es finalmente el que lo vincula todo, el que conecta todos los planos de la realidad, más allá de la consciencia o la percepción que los distintos seres tengan de ello. Este *pathos* afecta incluso, en la escala más elevada de la existencia, al espíritu. Ya hemos avanzado que no hay espíritu completamente descorporificado ni cuerpo completamente desespiritualizado, más allá de las entelequias de los metafísicos.

Un ejemplo evidente de esta empatía son los linchamientos colectivos, que según René Girard son los antecedentes de los sacrificios, o si se prefiere, una forma de sacrificio espontáneo, no ritualizado, en el que participan todos los miembros de la comunidad, contagiados por la violencia unánime. Este carácter colectivo, participativo, anónimo, contagioso, en el que el ritual todavía no ha ordenado la violencia social, nos muestra la importancia de lo *patético*, de lo empático, en el mecanismo sacrificial. Pero lo mismo podríamos decir de orgías o violaciones colectivas, como los antecedentes espontáneos de las hierogamias. Orgías consentidas si estamos más cerca de la hierogamia y violaciones si estamos a medio camino entre la hierogamia y el sacrificio. La *simpatía* y la *antipatía*, en el sentido en el que hablamos de *empatía* y de *pathos*, son otras formas de referirse a las ELAs que, como decimos, son por definición compartidas —*sim*— y surgen por definición en el contexto de una confrontación, surgen contra algo —*anti*—. Simpatía y antipatía no son energías opuestas sino complementarias, están implícitas siempre en algún grado en la mecánica HS, son dos polos entre los que esta oscila.[155] Se siente simpatía por los *bíoi* que conforman una misma *zoé*, pero a la vez que se siente antipatía por los *bíoi* sagrados o por otras *zoés* rivales. Y cuanta más antipatía compartida más simpatía compartida. Esto es algo que hoy es difícil de escuchar o de reconocer, aunque la mayoría pueda sentirlo de manera inconsciente, porque el aparato de propaganda del sistema se ha ocupado de erradicarlo, de censurarlo, de demonizarlo.

El papel central del *pathos* en la MHS supone que esta funciona antes de cualquier pensamiento, de cualquier plan, de cualquier intención, como puro intercambio de fuerzas, de materia y de energía. En este sentido decíamos que la MHS es solo una máquina natural a la que se le ha dado una última vuelta de tuerca para convertirla en una máquina cultural. Todo esto es lo que está implícito en los linchamientos, en las violaciones y orgías colectivas, que son el origen de la cultura humana. La perversión, el salvajismo, la liberación de los instintos más salvajes, son, por mucho que esto pueda escandalizar a los biempensantes, lo que da origen a la cultura humana, lo que alimenta y sostiene la organización social. La cultura no es más que sadismo y perversión organizados y sublimados.

Linchamientos y violaciones colectivos son ya formas en bruto de sacrificios y hierogamias. La mecánica HS está ya implícita, aunque todavía no haya dado lugar a un ritual ordenado. En estas formas no ritualizadas todos los miembros de las

comunidades primitivas participarían, todos por igual, sin jerarquías, sin responsabilidades específicas, sin privilegios. Este es el grado cero del comunismo que alimenta secretamente todas sus versiones posteriores. El verdadero comunismo es el de la violencia y el goce, el del linchamiento y la orgía. Estas hierogamias y sacrificios primordiales ponen de manifiesto que el goce y la violencia son en su límite anónimos, esto es, del orden de la *zoé*. Esta es la fusión primordial de la que después nos hablan los mitos de manera figurada, en forma de andrógino o de Edad de Oro. Aquí hay que buscar la realidad de la coincidencia de los opuestos.

En lo que hay que insistir es en que en estos linchamientos, orgías y violaciones colectivos la MHS funciona de manera irracional, no planificada, no intencionada, prácticamente automática. Se trata en este caso de la MHS más cercana a la máquina natural. Esta MHS primordial, a pesar de ser muy precaria, opera ya según la mecánica genérica de la MHS, que consiste en la transferencia y transmutación de materia y energía, en la coordinación y la cohesión sociales, en el sometimiento de unos órdenes de la realidad a otros. En una economía de destrucción y creación que escapa a toda lógica racional. La violencia instaura la paz. La promiscuidad hace posible la castidad. La destrucción es creadora.

Pero este *pathos* sigue funcionando también más allá de los momentos álgidos, de la hierogamia y el sacrificio propiamente dichos. Es decir, en el modo de orden además de en el modo de crisis. Entonces la máquina sigue siendo empática, por mucho que aparentemente sea intencional, funcional, racional, lógica, movida por objetivos, por beneficios, etc. Todo esto puede ser aparentemente lo que mueve la máquina, pero si es así es porque nada significativo de su constitución cambia con ello, porque las transformaciones relevantes de la realidad, que es en lo que consiste su verdadera actividad, se producen en base al *pathos*. La sinrazón domina la razón.

Que en el modo de crisis, en el culmen de la violencia y del goce, cualquiera se vea afectado, que de hecho todos los que participan se vean afectados, parece evidente. Lo que es necesario comprender es de qué manera la MHS sigue operando en el modo de orden, cómo la violencia y el goce que protagonizan las crisis siguen actuando en el orden en forma de amenaza y de deseo. La clave para entender cómo se produce esta mecánica, esta eficacia a distancia, está en que la MHS *imprime* emocionalmente la memoria, la *impresiona*, le *deja marca*. En este sentido hablamos también de transmutación del cuerpo por la ELA, por el goce y por la violencia. A este mecanismo de impresión de la memoria, fundamental para entender cómo la crisis sigue actuando de manera latente en el orden, es a lo que Friedrich Nietzsche en *La genealogía de la moral* denominó "mnemónica":

"¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? [...] Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria. [...] Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios más espantosos..., las mutilaciones más repugnantes..., las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos... —todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica."[156]

Nietzsche comprendió que la moralización del hombre no se consigue más que a través de la MS. Lo que hay que añadir es que este mecanismo es solo un polo del MHS. Es decir, que lo mismo que estamos diciendo de la *mnemónica de la violencia* hay que decirlo de la *mnemónica del goce*. Insistimos en que no estamos hablando de violencia y de goce en sentido simplemente instintivo, sino en sentido cultural, religioso, espiritual, como vivencia, pero vivencia elaborada culturalmente, ritualizada, transmitida y acrecentada por la tradición. Sin duda dos seres humanos de distinto sexo que no hubiesen tenido prácticamente contacto con la cultura humana sentirían un impulso sexual que les llevaría a la cópula y al goce. Pero aquí no estamos hablando de este tipo de goce, que en todo caso sería muy primario. Hablamos, tanto en el caso del goce como de la violencia, de sus modalidades cultas, ritualizadas, religiosas. De la misma manera que lo ha propuesto Julius Evola en *Metafísica del sexo*. Así, además de la mnemónica de la violencia hay una mnemónica del goce. Como señala Michel Foucault en *Historia de la sexualidad* citando el *Filebo* de Platón "el apetito... sólo puede provocarse con la representación, la imagen o el recuerdo de lo que da placer." [157]

Pero hay que aclarar que el goce y la violencia no se corresponden respectiva y exclusivamente con la hierogamia y el sacrificio, sino que también se dan en combinación. Ya hemos visto que las MHSs primordiales pueden ser MSs en forma de linchamientos, MHs en forma de orgías, o combinaciones de ellas en forma de violaciones o de orgías y linchamientos combinados. Pero incluso en el caso de máquinas exclusivamente sacrificiales, estas se basan tanto en la violencia como en el goce. El sufrimiento de la víctima se da al mismo tiempo que el placer sádico de los sacrificadores o los sacrificantes.[158] Goce y violencia se imprimen al mismo tiempo en la memoria de estos últimos. Aquí se ve cómo esta mnemónica es, en realidad, al mismo tiempo mnemónica del goce y de la violencia. Y cómo es constitutivamente sádica. El sadismo, y lo mismo podríamos decir del masoquismo en estados más avanzados de cultura, no son una desviación o una patología, sino la verdadera *normalidad* de la cultura humana. En suma, tenemos todo tipo de combinaciones de violencia y goce, así como de su mnemónica, que es otra forma de hablar de la amenaza y del deseo. Es decir, el deseo es mnemónica del goce, y la amenaza mnemónica de la violencia. Que como hemos visto tienden a fundirse en una sola mnemónica que vincula

los dos polos hierogámico y sacrificial. En suma, así es como se intercambian, se transfieren, se transmutan unas energías en otras, como venimos diciendo desde un principio.

Además, no hay que entender esta noción de mnemónica en sentido únicamente temporal, como recuerdo de algo pasado. En la práctica, como veremos, los extremos de la violencia y del goce tienden a quedar enmascarados por el ritual, tienden a ser ocultados en el escenario del poder-religión, tienden a ser sustituidos por simulacros, por símbolos que aluden a su obscenidad pero siempre de manera sesgada, indirecta, implícita. Y son estos símbolos del poder-religión los que tienden a articular esta mnemónica. En otras palabras, solo en las circunstancias más excepcionales el goce y la violencia reales se hacen presentes y son literalmente recordados. Solo en las crisis más marcadas sucede esto. En la mayoría de las circunstancias las crisis no alcanzan la mayor intensidad o estamos en modo de orden, de manera que la mnemónica del goce y de la violencia es de carácter eminentemente simbólico, alusivo, imaginario, fantasmático, ilusorio.

Pero volvamos a la MHS primitiva, antes de que los *bíoi* sagrados sean sustituidos por sus símbolos. Si puede darse una mnemónica de la violencia y del goce, si estas inspiran la amenaza y el deseo, es sobre todo porque la MHS deja literalmente marcas, signos, que remiten a los significados fundamentales, que no son otros que la violencia y el goce, la vida y la muerte. Estos signos practicados en el modo de crisis perduran en el modo de orden y vinculan ambos modos, hacen posible la mnemónica. El ejemplo más evidente de estas marcas, que hacen posible que la amenaza y el deseo sigan siendo eficaces sin la violencia y el goce, son aquellos casos más primitivos en los que estas marcas, estos signos, estos símbolos, se *materializaban* en el cuerpo de las víctimas:

"El signo es posición de deseo; pero los primeros signos son los signos territoriales que clavan sus banderas en los cuerpos. Y si queremos llamar «escritura» a esta inscripción en plena carne, entonces es preciso decir, en efecto, que el habla supone la escritura, y que es este sistema cruel de signos inscritos lo que hace al hombre capaz de lenguaje y le proporciona una memoria de las palabras."[159]

Se anuncia aquí ya una estrecha vinculación del lenguaje con la mnemónica de la violencia y del goce, de lo que nos ocuparemos más adelante. Porque de hecho todo es lenguaje y el lenguaje hablado o escrito no es más que una forma de lenguaje entre otras muchas. En efecto, no es una casualidad que los castigos, que las marcas que estos dejan sobre los cuerpos, guarden una cierta semejanza con las transgresiones correspondientes, de manera que esta mnemónica fuese más efectiva. De momento lo que nos interesa destacar es la lógica paradójica que relaciona las prohibiciones y las

transgresiones. Lo que *marca* la prohibición, lo que la define, lo que hace que se recuerde, es precisamente su transgresión.[160] En otras palabras, la primera ley no se expresa negativamente como *no harás est*o, sino positivamente como *esto* se hace, *esto* ha sido hecho. *Esto* es algo efectivamente ejecutado por el transgresor, por la comunidad que castiga al transgresor o por la élite político-religiosa que tiene el privilegio de la impunidad, y que oscila entre lo uno y lo otro, entre el rol del transgresor y el del sacrificador. Lo que el ritual hierogámico o sacrificial muestra es, en un principio, la transgresión, que coincide con la prohibición, en la medida en que el *esto* que está prohibido en el modo orden o profano está permitido en el modo crisis o sagrado.

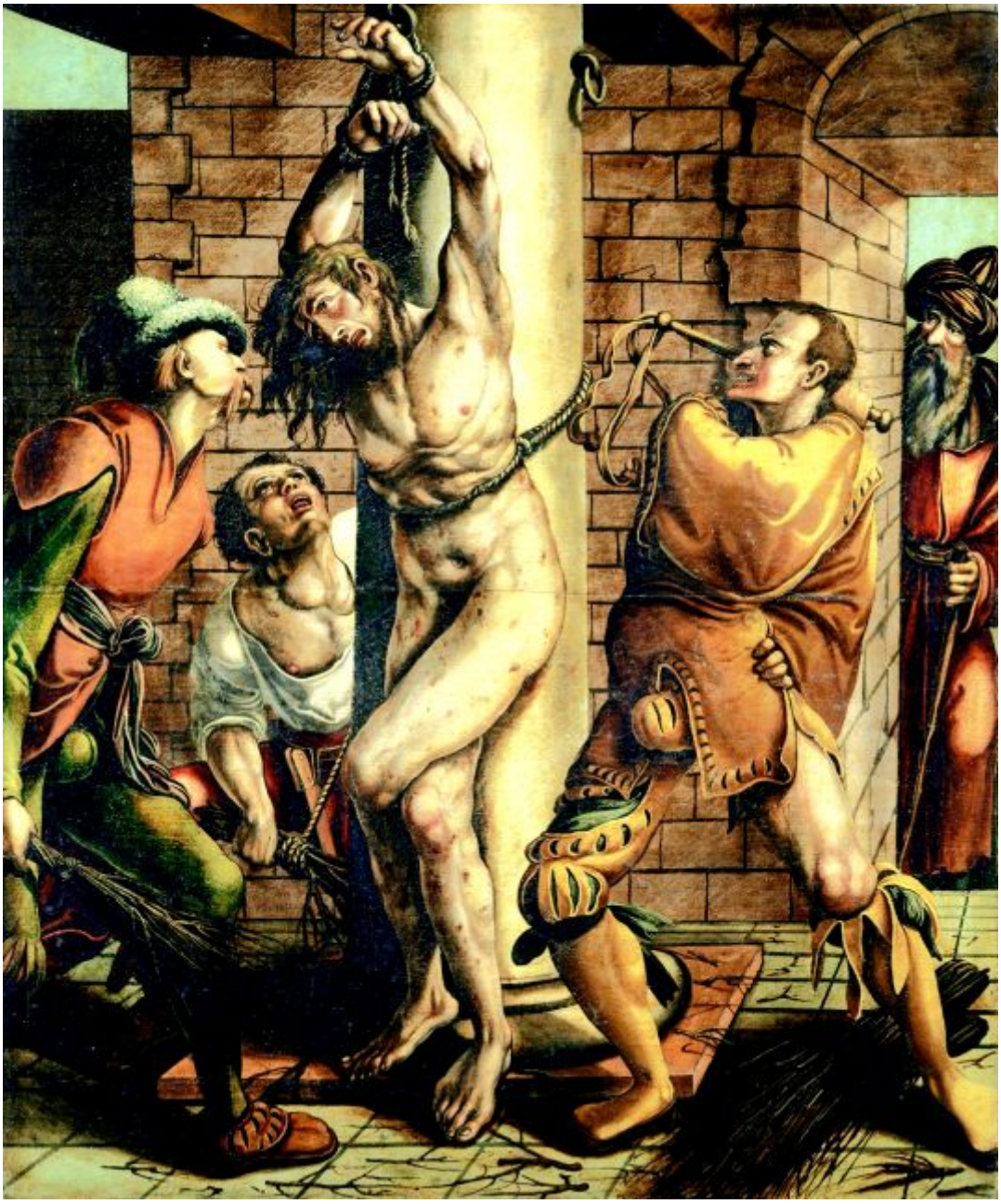


Fig. 02. Hans Herbst(er) y Hans Holbein el Joven (?), *La flagelación de Cristo*, 1515-1517, Kunstmuseum, Basilea (Suiza).

Insistamos en el sadismo constitutivo de la MHS. Esta funciona como un "teatro de la crueldad" en el que los sacrificadores disfrutan sádicamente de la violencia que ejercen, o los sacrificantes-espectadores hacen lo propio delegando su violencia en los sacrificadores. De manera que, en el límite del sacrificio, en su caso más extremo, la violencia y el sufrimiento del *bíos* sagrado coinciden con el goce de los *bíoi* profanos. De ahí que, como mostró Georges Bataille, en algunas versiones del tema del martirio de Cristo los flageladores aparezcan con su miembro sexual abultado, haciendo alusión explícita al goce sexual [**fig. 02**].[161] Michel Foucault nos ofrece otra referencia para entender este núcleo sádico que hace funcionar la máquina desde su centro oculto. En griego antiguo "la palabra que quiere decir «atar a la picota» para azotar al esclavo quiere decir igualmente entrar en erección".[162] Esta es la secreta vinculación de violencia y de goce, de amenaza y de deseo, que hace funcionar la máquina. El "teatro de la crueldad" es al mismo tiempo teatro de la violencia, de la amenaza, del deseo y del goce.[163]

3. Entre la naturaleza y la cultura

3.1. El exceso como esencia de la naturaleza

"*Si no excediese de un salto la naturaleza «estática y dada», estaría definido por leyes. Pero la naturaleza* juega conmigo*, me arroja más lejos que ella misma, más allá de las leyes, de los límites que hacen que los* humildes *la quieran.*
[...] Soy, en el seno de una inmensidad, un más *que excede esa inmensidad. Mi felicidad y mi mismo ser se desprenden de este carácter excedente.*
[...] En el juego que excede a la naturaleza, es indiferente que yo la exceda o que ella misma *se exceda en mí (toda ella es, posiblemente, exceso de sí misma), pero, en el tiempo, el exceso acaba por insertarse en el orden de las cosas (yo moriría en ese momento).*"[164]

Imaginemos cómo ha podido producirse la humanización del animal, cómo el mono se ha convertido en hombre. Creemos que la clave está en la dimensión social. La unión de fuerzas del grupo lo hace más apto para la supervivencia, para la lucha contra otros animales u otros grupos congéneres. Pero en la misma medida en que el grupo le permite al individuo un mayor dominio de la naturaleza, este le impone un nuevo dominio de orden cultural.[165] La cultura amortigua, en parte, la ELA natural, *al precio de* la imposición de una ELA cultural. La ELA natural se *metamorfosea*, se transmuta, en ELA cultural. La primera se toma como modelo de la segunda. La *zoé* cultural mimetiza la *zoé* natural. La *zoé* humana mimetiza otras *zoés* animales. La paradoja es que imitándolos se distingue de ellos. Creando una ficción construye las categorías que permiten comprender la realidad y que a la larga producen la realidad. De ahí que sean tan importantes los animales en los rituales y en la mitología de los pueblos primitivos. Y en general toda la vida natural. Porque de lo que se ocupa la MHS es de la transferencia de un principio vital único a los distintos órdenes de la realidad. De succionar vida natural para cargar de vida, para encarnar la cultura.

La ELA natural excede por principio a la cultural, especialmente en los momentos más críticos: en las grandes catástrofes, los terremotos, las inundaciones, las sequías, las plagas, las pestes. Pero también en la irrupción de lo natural en la *zoé* cultural y en los *bíoi*, en la locura, en el desenfreno erótico y agresivo. La MHS simplemente toma esto como modelo y lo utiliza de manera artificial, cultural, produce un simulacro de la naturaleza. No es que la cultura se oponga a la naturaleza, sino que la mimetiza, la emula artificialmente, pero de la misma manera excesiva, como exceso de goce y de violencia culturales. Esto es la MHS, una segunda naturaleza con una mecánica compleja y dinámica, cíclica, alternante, excesiva, empática, en la que todo influye e

interactúa en una cierta medida, una máquina con muchos puntos de alimentación y de escape, pero que finalmente lo conecta todo en el centro del toroide.

Entre la ELA natural y la cultural no se da una relación de oposición lógica, sino de confrontación real de fuerzas. La fuerza cultural se opone a la natural pero dejándose encarnar por ella. Solo la desvía, la canaliza, la recupera. Entre la fuerza natural y la cultural se dan equilibrios, desequilibrios y reequilibrios, según la mecánica cíclica de crisis y orden. Pero también intercambios y transferencias. Bronisław Malinowski habla de la misma manera al referirse a las relaciones entre fuerzas biológicas y sociales.[166]

Estas confrontaciones de fuerzas se dan entre seres de distinto orden, pero en definitiva hablan un lenguaje común que es el de las ELAs. Estos equilibrios de fuerzas dan como resultado el tamaño óptimo de las *zoés*, los umbrales en los que estas se disgregan en grupos más pequeños, o al contrario dos o más de ellas se fusionan. Y por supuesto, todo ello junto a la exclusión de determinados *bíoi* o conjuntos de *bíoi* que amenazan la integridad de las *zoés*. De todo esto se ocupa la MHS. Recordemos la importancia de las alianzas, de las que nos ha hablado Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*, en el tamaño de los grupos, en que estos crezcan o no, se aíslen más o menos, se fundan o no con otros. Pues bien, la alianza se corresponde con la dimensión hierogámica, y el linaje con la sacrificial, pero ambas dimensiones están vinculadas de manera muy compleja en las distintas modalidades de estructura social. El problema es que la vinculación de la hierogamia y el sacrificio es compleja y la mayoría de los estudiosos no ha considerado ambos más que separadamente.

Mediante el goce y la violencia naturales se resuelven las crisis naturales, la manera en que cada *zoé* natural confronta a otras y a sus *bíoi*. La *zoé* cultural no hace más que emular a la *zoé* natural en el momento en que se produce una nueva crisis, o mejor dicho, se adelanta a la crisis natural en el momento en que siente su amenaza. Esta es la clave para entender lo que distingue a la cultura de la naturaleza. La cultura se adelanta a la crisis, la provoca artificialmente. Desde las crisis sociales más elementales a las crisis económicas globales que padecemos hoy, estas se acabarían produciendo en todo caso, pero aquellos que manejan las MHSs las desencadenan de manera artificial antes de que esto suceda. La cultura se basa sobre todo en esto, en la producción artificial de crisis, en la escenificación sintética, real pero producida en el marco de una intencionalidad, de un plan, de una ficción. En suma, la producción sintética, cultural, de goce y de violencia que constituye las crisis. Esto es así desde que el hombre es hombre, solo que al principio se hace de manera muy precaria y después de una manera cada vez más refinada. Con atentados de banderas falsa, con pandemias de laboratorio, con catástrofes naturales geoingenierizadas, con desplomes bursátiles fabricados, etc. Con el tiempo se va elaborando un ritual más sofisticado, más simbólico, que atraviesa

todo el espectro social, político, religioso, moral. Pero la mecánica es siempre la misma: producción sintética de violencia y de goce, antes de que se desencadenen de manera natural, de manera que canalicen los excesos naturales que están en proceso de desbordarse.

Así, el principio de la supervivencia natural se va transformando poco a poco en el de la supervivencia cultural, en el de la supervivencia de la *zoé* cultural por encima de las *zoés* naturales, de otras *zoés* culturales, de determinados *bíoi* anómalos que las lastran. Lo que está en juego no es la supervivencia del individuo sino la del grupo, aunque sea *al precio* de sacrificar a algunos de los individuos, aunque sea al precio del sacrificio parcial de todos los individuos. El progreso cultural consiste en que cada vez va siendo menos necesaria la violencia explícita, en la medida en que los grupos humanos acceden a una técnica de dominación de la naturaleza y lo hacen de manera coordinada. Esto no significa que la sociedad renuncie a la violencia, sino que dicha violencia se encarna progresivamente en su cultura, se hace violencia cada vez más estructural, cada vez más anónima. Sigue siendo violencia en la medida en que sigue teniendo como objetivo central confrontar la violencia natural, tanto la exterior como la interior, pero cada vez se encarna y enmascara más en los mecanismos del sistema.[167]

Pero no hay que olvidar que al hablar de violencia estamos hablando implícitamente de los cuatro tipos de ELA, de sus transferencias y transmutaciones. La ELA cultural, por el hecho de irse *encarnando* progresivamente en las estructuras e instituciones sociales, en el derecho, en el lenguaje, en el Estado, en la ciencia, en la técnica, en el aparato militar, etc., adquiere formas cada vez más distintas de la ELA natural. Aquí está una de las claves para entender todo orden político-religioso, en cómo se enmascara en él la ELA, en como fluye y se transforma a través del sistema. Esta ELA es la que lo mueve todo en última instancia. Esta ELA cultural, por mucho que se metamorfosee, por mucho que se fragmente en mil y una instituciones y dispositivos, por mucho que quiera ocultarse en forma de represión, de autosacrificio, de masoquismo, de resentimiento, por mucho que se sublime, no deja de ser en esencia ELA, pues en última instancia remite a la ELA natural excesiva que lo atraviesa todo.

Volvamos a considerar la dinámica cíclica de la que hemos hablado, que alterna entre la crisis y el orden. Por mucho que el grupo se vaya haciendo más fuerte, más cohesionado, la ELA natural sigue siempre presente de manera más o menos explícita, amenazando el orden cultural. La tradición le *muestra* a la comunidad que sus antepasados han conjurado este exceso natural con un exceso cultural. Es decir, mediante el sacrificio y la hierogamia. De manera que cada vez que se sienten amenazados, cada vez que se produce o puede producirse una crisis, no tienen más que hacer que repetir los rituales sacrificiales y hierogámicos que conserva la tradición. No solo cuando se producen estas crisis, sino también, como decíamos, antes de que se

produzcan, como un mecanismo de liberación, de escape, de canalización de estas energías excesivas.[168] Este detalle es importante porque caracteriza a lo cultural con respecto a lo natural.

Si es en los momentos de crisis cuando se celebran los rituales HSs es precisamente porque es en estos cuando se pone de manifiesto esta excesividad, cuando este exceso natural amenaza el orden cultural. Pero es también el momento más oportuno para catalizar las crisis culturales, en la medida en que, como hemos visto, el exceso cultural se alimenta de, canaliza, recupera, el exceso natural. El exceso natural se transmuta en cultural al mismo tiempo que el individual se transmuta en social. Girard dice: "El mecanismo biológico individual es sustituido por el mecanismo colectivo y cultural de la víctima propiciatoria."[169] Y de esta manera se aplaca, por el momento, la amenaza. Pero la cultura no consigue domesticar nunca por completo a la naturaleza, se ve obligada a repetir una y otra vez el ritual, a modularlo, a modificarlo, a adaptarlo, a conmemorarlo.

El animal se convierte en animal humano no tanto porque *sepa* confrontar el exceso libidinoso natural, sino simplemente porque lo confronta *de hecho*, sin saber muy bien cómo, a través del ritual, es decir, porque conforma, porque pone en funcionamiento la MHS. El animal humano no llega a serlo por su inteligencia, por su razón, por su capacidad de pensamiento abstracto, sino porque sabe orquestar el mecanismo complejo que es la MHS, en el que lo fundamental es la empatía, la comprensión de que existen distintos órdenes de vida, de que la realidad se compone no solo de lo inmanente sino también de lo trascendente, no solo de lo corporal, sino también de lo anímico-espiritual. Sin duda necesita inteligencia y capacidad intelectual para ello, pero no es en un principio del orden de lo racional, de lo analítico, de lo funcional, sino del orden de lo empático, de lo intuitivo, de lo simbólico, de lo holístico. Y todo ello con una componente fundamental que es, insistimos, la ritual, la del hacer antes que la del pensar, la de imitar, actuar, coordinar movimientos, gritar, cantar y bailar, la de articular los movimientos, las formas, las energías, las geometrías, etc., de los distintos *bíoi* y *zoés*, de los órdenes de la realidad. Gilbert Durand nos ha hablado de esta "arquetipología" que es anterior a la simbólica en la que se encarna. El animal humano llega a serlo antes porque hace, porque actúa, que porque piensa, pero también porque su actuar es simbólico. Es antes un *homo faber* y al mismo tiempo un *homo symbolicus* que un *homo sapiens*.[170] *Sabe* lo que hace solo después de *hacerlo*.[171] Y este hacer simbólico es una hacer violento y gozoso, amenazante y deseante, un hacer destructivo y creativo antes que racional, lógico, analítico. Si algo distingue al humano del animal no es la razón, la previsión, la mesura, el cálculo, el interés material, todo esto vendrá después. Lo que hace al humano distinto del animal es este holismo, esta empatía social y cósmica, este simbolismo, y todo lo que ello implica: la conmoción, la compasión, la piedad.

Pero también como hemos dicho, la crueldad y el sadismo, en la medida en que la MHS debe adelantarse a la naturaleza y esto supone una suerte de desapego, de crueldad, de distanciamiento sádico, especialmente por parte de las castas político-religiosas que mantienen y controlan la máquina. El sadismo es un elemento fundamental de la MHS porque es lo que distingue el goce y la violencia culturales de los naturales, porque es lo que permite que el ritual se adelante a la crisis natural, la conjure. También que la MHS designe chivos expiatorios inocentes o aparentemente culpables. En esto consiste la eficacia de la MHS, que como veremos implica la injusticia constitutiva de cualquier forma de justicia. El sadismo es el elemento central que vincula el goce de los sacrificadores o sacrificantes a la violencia que se ejerce contra la víctima. Este sadismo es central para entender cómo funciona la MHS primitiva y tradicional. Después irá siendo sustituido progresivamente por el masoquismo individual de la MHS capitalista. Y entonces la mayoría dejará de comprender esta mecánica profunda, a pesar de estar inscritos en ella, siendo de esta manera enormemente manipulables por aquellos que controlan la MHS: la masonería, las sociedades secretas, las élites de las grandes religiones.[172]

En este contexto hay que interpretar la preeminencia del ritual sobre la mitología y el dogma religioso, tal como señaló William Robertson Smith en *Lectures on the Religion of the Semites*.[173] El consenso social es antes que nada del orden de la práctica, y esta da lugar y hace posible que convivan diversas interpretaciones que no serán objeto de polémica hasta estadios más avanzados de la cultura. Esta es la ventaja de lo ritual sobre lo mítico. Esta es la ventaja que tiene lo simbólico o lo mítico sobre lo dogmático o lo lógico. Y a pesar de que con el tiempo la dimensión mítica y después la dogmática ha tendido a tener más importancia en las religiones, lo cierto es que esta preeminencia de lo ritual, de lo fáctico, del hacer sobre el decir, no abandonará jamás la cultura. Esto está también implícito en la dialéctica entre orden y crisis que estamos planteando. La vanguardia, la transformación del *statu quo*, sigue estando siempre antes en la práctica que en la teoría, en el hecho consumado que en la intención declarada o en el consenso. Esto lo saben también muy bien desde hace milenios las élites que ostentan el poder real y que no esperan la aceptación de los pueblos o de las masas para implementar sus agendas. En esencia la mecánica es siempre la misma, solo cambian las formas, los detalles.

La paradoja es que el exceso libidinoso cultural se enfrenta, reprime, el natural, pero es el natural el que alimenta al cultural, el que lo hace posible. Se trata de un proceso permanente de recuperación, de apropiación, por el cual la cultura le niega a la naturaleza sus derechos, a pesar de que es su fuente y esta terminará imponiéndose a la cultura tarde o temprano. Se habla mucho de cómo el hombre explota a la naturaleza, de cómo se apropia de sus recursos, de sus fuentes materiales y de energía. Pero nos

parece que todo esto está viciado por el enfoque materialista y productivista. Más bien de lo que habría que hablar es de que el fenómeno fundamental es esta apropiación del exceso LA natural, que atraviesa todo el sistema, de formas cada vez más sutiles. Esta es la relación más crucial, la más fundamental, estructural, ubicua, en la que la apropiación material se inscribe como algo secundario. Pero lo mismo habría que decir de los recursos energéticos que alimentan el sistema productivo capitalista, que también están supeditados a los recursos energéticos sociales, es decir, los LAs. Primero se esclaviza a otros hombres y después estos hombres extraen el hierro, el oro o el carbón. Las ELAs no son más importantes que las energías o los materiales que mueven la máquina capitalista en términos cuantitativos, pero sí más importantes porque sin las primeras no se puede acceder a las segundas.

Hablaremos con más detalle en lo sucesivo del papel que juegan los *bíoi* sagrados como intermediarios de la MHS. Pero ahora queremos decir que la relación de la naturaleza y la cultura no es más que una proyección a mayor escala del fenómeno HS que tiene a estos *bíoi* sagrados como protagonistas. Es decir, que la MHS opera en varios planos: el social, es decir, el de los *bíoi* sagrados, los *bíoi* profanos y la *zoé* cultural, así como los objetos que puedan acompañar o sustituir a estos, y el plano cósmico, en el que una relación análoga se da con respecto a la naturaleza, dándole sentido, orden, convirtiéndola en cosmos. Los *bíoi* sagrados son el centro de la máquina, pero la máquina se extiende a todo, a todo lo que participa de una manera u otra en ella, a los objetos producidos por la cultura, al resto de *zoés*, a la naturaleza, a los astros, etc. Todos estos planos de la realidad *se constelan* en la medida en que participan en la MHS, y así adquieren significado, precisamente en el marco de esta vinculación de distintos planos, de distintos órdenes de la existencia. En este sentido hay que entender que, en muchos rituales sacrificiales, las distintas partes de las víctimas se relacionen con las distintas partes de la naturaleza, con los distintos animales, con las distintas regiones del universo, con los distintos elementos de la naturaleza, etc. Por ejemplo, el *Samavidhana Brahmana* dice a propósito de Prayápati: "Su cabeza fue el cielo, su pecho la atmósfera, su cintura el océano, sus pies la tierra..." [174] El ritual HS es, una vez más, la aguja que pincha en profundidad los distintos planos de la realidad y los convierte en una estructura única y coherente en la que todo está vinculado con todo. Esto es lo que en su momento veremos representa el toroide vorticial.

Esta constelación de distintos planos de la realidad por la MHS se observa en el caso de las hierogamias, particularmente en aquellas en las que determinados astros encarnan los principios femenino y masculino. En este caso, si se producen al mismo tiempo una hierogamia real y otras hierogamias simbólicas, de animales o de astros, es precisamente porque distintos planos de la realidad se constelan, con los *bíoi* sagrados como nexos. De ahí que estos *bíoi* sagrados tiendan a ser seres híbridos, híbridos de

hombre y animal, o híbridos de hombre y astro, o simplemente complejos en los que las divinidades están conformadas por un humano, un animal o un astro. Un buen ejemplo es la Trivia: Hécate ctónica, Diana cazadora pero también cierva cazada, y Selene-Luna urania. Esta hibridación hace posible el papel articulador entre planos que estamos comentando, y que como veremos a lo largo de este trabajo es fundamental para comprender el fenómeno político-religioso. También hace posible que se produzcan sustituciones entre unos planos y otros. Hablaremos de ello al ocuparnos de las transferencias y las sustituciones en el seno de la MHS. Ahora lo que interesa decir es que la MHS no opera solo al interior de la cultura, sino también hacia al exterior, hacia la naturaleza, que de hecho es tanto exterior como interior. Lo que está siempre implícito en la MHS es esta vinculación profunda de la naturaleza con la cultura. La MHS no solo se une o sacrifica a *bíoi* sagrados, sino también a la naturaleza en su conjunto. Y lo mismo podríamos decir de la hierogamia, de la cópula entre la naturaleza y la cultura, de la creación de cultura. De esta manera la *zoé* natural se encarna en la *zoé* cultural.

Siempre estamos ante el mismo antagonismo de la cultura y la naturaleza, a todos lo niveles, en todas las culturas y en todas las épocas, a pesar de las distintas formas que toma. Siempre el mismo exceso LA natural que subyace a todas las formas de dominación.[175] Siempre la misma forma de apropiación, siempre la misma necesidad que tiene la cultura de reconocer este exceso natural si quiere encarnar su vitalidad, pero no de reconocerlo abiertamente. Y todo esto es así porque de lo que se trata en el fondo es de una forma de encarnación. La cultura tiene que sacrificar a la naturaleza, pero al mismo tiempo tiene que encarnarla en sus formas si no quiere perecer. La cultura solo puede reproducirse uniéndose con la naturaleza, aunque sea de manera incestuosa, adúltera, violenta, aunque tenga que ocultar esta relación, para engendrar nuevas culturas. Este es el elemento fundamental que lo atraviesa todo en la MHS, a todos los niveles. Lo que distingue a una cultura viva, pujante, de una cultura decadente o muerta, son estas nociones complementarias de sacrificio y encarnación de la vitalidad natural en las formas culturales. Y estas son producto de la MHS.

Si naturaleza y cultura pueden confrontarse y compensarse es porque están hechas de los mismos elementos, solo que son de otro orden, que estos elementos se encuentran en diferentes proporciones. La MHS opera, como vamos a ver, en base a conjunciones y disyunciones de materia y de energía o alma-espíritu. Así como entre los distintos órdenes vitales que la componen. Lo que hace la MHS es articular estos repartos, quitar de aquí y poner allí, excluir o destruir una parte, incluir o refundir otra parte en otro conjunto. Lo que distingue a la cultura de la naturaleza es que en la naturaleza materia y energía, cuerpo y alma, tienden a estar integrados, armonizados, compensados, mientras que la MHS lo que hace es producir desequilibrios, descompensaciones, redistribuciones. Primero que todo entre lo corporal y lo anímico-espiritual, y a partir

de hay, entre diferentes planos de la realidad, entre lo humano y lo animal, lo vegetal o lo cósmico.

3.2. La naturalización de la cultura

"La Naturaleza se re-crea en la Naturaleza, la naturaleza vence a la naturaleza, la naturaleza domina a la naturaleza."[176]

El fenómeno de encarnación de la naturaleza en la cultura del que venimos hablando es el responsable de su naturalización. La cultura, cuando está encarnada por la naturaleza, funciona como si fuese una segunda naturaleza. Aquí esta la clave para entender hasta qué punto en una cultura hay vitalidad, hasta qué punto es decadente, hasta qué punto está en vías de desintegrarse o morir.[177] Pero en este proceso no toda la naturaleza se encarna en la cultura. La MHS se encarga precisamente de excluir la parte de naturaleza *excesiva* que no puede ser encarnada en las instituciones culturales. Como decíamos, la cultura se alimenta de este exceso, pero no puede absorberlo por completo. Además de alimentarse de él, lo excreta. Lo que se produce en el proceso es una suerte de salto de nivel, de tal manera que la ELA natural es vencida, aunque solo sea de manera provisional, por la ELA cultural. Pero se trata solo de una victoria provisional, de una batalla ganada por la cultura, o al menos por la cultura dominante, pero de una guerra que terminará perdiendo a la larga. Tarde o temprano el exceso natural vuelve a desbordarse y echa por tierra todo lo alcanzado por la cultura. Entonces civilizaciones enteras colapsan, con muchas posibilidades de que todo lo que han desarrollado se pierda y haya que empezar otra vez de cero. La cultura aparenta dominar a la naturaleza, pero se trata siempre de algo provisional, de una ilusión, de una farsa. Tarde o temprano la naturaleza vence, aunque sea al final de los tiempos.

Este proceso de transformación de la naturaleza en cultura, es decir, en segunda naturaleza, lleva consigo también un proceso de naturalización de la cultura, al mismo tiempo que la naturaleza *excesiva*, la que no admite ser transformada en cultura, es presentada como monstruosa, como demoníaca, como contra natura. Michel Foucault se pregunta en *Los anormales*:

"... ¿no nos toparemos, en el caso del criminal, con un personaje que será, a la vez, el retorno de la naturaleza al interior de un cuerpo social que renunció al estado natural por el pacto y la obediencia a las leyes? [...] ¿No vamos a vernos ante un individuo de naturaleza que trae consigo al viejo hombre de los bosques, portador de todo ese arcaísmo fundamental anterior a la sociedad, y que será al mismo tiempo un individuo contra la naturaleza? En resumen, ¿el criminal no es precisamente la naturaleza *contra natura*? ¿No es el monstruo?"[178]

La MHS designa, muestra, concentra, contiene, en el transgresor precisamente este *exceso* natural que la cultura no admite. Y al mismo tiempo y paradójicamente presenta

este exceso natural como "contra natura", en la medida en que al mismo tiempo la cultura se convierte en segunda naturaleza. El incesto y la antropofagia, de los que hablaremos extensamente en lo sucesivo, son ejemplos evidentes de prácticas plenamente naturales que la cultura se encarga de presentar como antinaturales. Como se ve estamos sugiriendo ya, por un lado, una dimensión económica de este diferencial entre la naturaleza y la cultura, que aparece como excesivo, y que como veremos está en la base de la noción de excedente económico. Y por otro, una dimensión representativa, simbólica, que también está presente en la MHS desde su origen y no la abandona en sus numerosas metamorfosis.

Como en todo en el tema que nos ocupa hablar de confrontación no es lo mismo que hacerlo de oposición lógica. La cultura solo puede ser un espejo de la naturaleza, solo puede ser segunda naturaleza. Insistimos, la cultura verdadera, encarnada, lo es en la medida en que es segunda naturaleza, es decir, en la medida en que, al mismo tiempo que se distingue de la naturaleza, se naturaliza. Pero no debemos caer en la tentación de comprender esta confrontación como la de dos elementos opuestos, contrarios, como una dicotomía lógica. Insistimos en que ambas se imbrican, al mismo tiempo que se confrontan, se compensan, se equilibran. Siempre provisionalmente, siempre según la oscilación de crisis y orden, siempre conservando una cierta asimetría que es la que proporciona la energía que cohesiona todo el sistema. La oposición entre naturaleza y cultura es la que se da entre dos seres vivos de distinto orden, pero que a su vez son difíciles de separar porque de hecho ambas dimensiones están imbricadas la una en la otra. La naturaleza atraviesa a la cultura, la excede por arriba y por abajo, en lo macro y en lo micro, como alimento y como desecho, como exceso entrante y como exceso saliente.

Además, como veremos, la estructura de la realidad es más triádica o trinaria que diádica o binaria. Cualquier simplificación que consista en solamente dos elementos, aunque sea de orden bipolar, no es más que eso, una simplificación. En este sentido podríamos tener la tentación de simplificar y decir que en la lucha mítica del héroe con el monstruo, que como veremos es una forma de MS, el primero representa a la cultura y el segundo a la naturaleza. Pero entonces dejaríamos fuera el tercer elemento que es la doncella por la cual rivalizan el héroe y el monstruo, y que es a un mismo tiempo naturaleza y cultura. No solo están Teseo y el Minotauro, también está Ariadna. Y a su vez como veremos estos están inscritos en otras estructuras triádicas o trinitarias. En otras palabras, si nos dejásemos atrapar en la trampa de las oposiciones, de las dicotomías, es posible que llegásemos a comprender la relación de rivalidad como una modalidad de sacrificio, pero no comprenderíamos que esta lleva implícito un tercer elemento. Y esto supone que no hay sacrificio sin hierogamia. De manera que poner en cuestión las dicotomías y mostrar que están inscritas realmente en estructuras triádicas

es fundamental en este trabajo, en la medida en que nos permite comprender la vinculación entre las dimensiones hierogámica y sacrificial de la MHS.

En suma, retomando lo que hemos dicho sobre la ambivalencia, hay que decir que la relación entre la naturaleza y la cultura es ambivalente. Una y otra se aman tanto como se odian, al mismo tiempo que están celosas con respecto a un tercer elemento que está implícito en su relación. Se aman, se odian y son celosas la una de la otra, al mismo tiempo por lo que las diferencia y por lo que las asemeja, por lo que comparten y por lo que las enfrenta.

Ni la naturaleza es paradisíaca y la cultura opresiva, ni la naturaleza es amenazante y la cultura protectora. Tanto la naturaleza como la cultura son lo uno como lo otro en distintos momentos, porque ambas se inscriben en la dinámica cíclica en la que se dan todos los extremos. La cultura —por mucho que quiera presentarse como orden— mimetiza a la naturaleza en aquello que ambas comparten, que es el exceso LA. Tanto el más bajo, el más terrible, el más salvaje, el más cruel, como el más espiritual, el más elaborado, el más elevado. Y esto es precisamente lo que nos muestra la MHS. Querer ver solo la dimensión de orden en la cultura y la dimensión de caos en la naturaleza es no entender nada de lo que las relaciona, es ver solo uno de los dos modos en que actúa la MHS pero no el otro.

Si estamos dando tanta importancia al sacrificio y a la hierogamia es porque estas son las formas más sofisticadas, más culturales, más refinadas, de la violencia y del goce. Lo que distingue a la cultura de la naturaleza, lo que diferencia al animal humano de otros animales, es que ha desarrollado formas culturales más sofisticadas de violencia y de goce. El hombre no es menos agresivo que los animales, es más agresivo, pero sabe sublimar esta agresividad, enmascararla, transformarla en cultura. No es menos lascivo, es más lascivo. No es menos sádico, es más sádico. Es más perverso. Lo que distingue a los humanos de los animales es que los primeros construyen MHSs a través de las que transforman la agresividad, la lascivia, el sadismo en cultura. La clave de todo está, como veremos, en reconocer que la *zoé* también se rige por un "principio de placer".

Solo así se puede entender la tendencia de la cultura a violar y a sacrificar a la naturaleza y a todos los seres que *disfrutan* de un estado más natural, menos civilizado. He aquí otra forma de introducir el *tercero en discordia* que aporta realidad a la dicotomía entre naturaleza y cultura. Así hay que entender la relación entre dos clanes, dos fratrías, dos tribus, etc., de la que nos hablan los etnólogos. Así hay que entender la consideración universal del otro como *salvaje*, como *bárbaro*, como *incivilizado*. Estas relaciones son siempre relaciones de al menos tres elementos, si tenemos en cuenta que están atravesadas por la dialéctica de la naturaleza y la cultura que venimos

comentando. La rivalidad entre el civilizado y el bárbaro está siempre inscrita en la rivalidad entre el goce y la violencia naturales reprimidos y el goce y la violencia culturales represores, que como hemos visto suponen un tercer elemento que es la materia u objeto del deseo.[179] Todos estos fenómenos culturales pueden interpretarse como una forma de celos reprimidos del orden de las *zoés*. Sobre esta base se sostiene toda la lógica de la responsabilidad, del deber, de la culpa, que no son más que sublimaciones de esta mecánica de confrontación entre dos órdenes de ELAs. Las culturas llamadas *superiores* lo son simplemente porque han vencido en una confrontación de fuerzas a las culturas llamadas *inferiores*, todo ello en el marco de la rivalidad por algún tipo de objeto natural, sean mujeres, tierras, petróleo o tierras raras. Pero esta superioridad supone también un excedente represivo que alimenta su particular sadismo y perversión. Todo esto lo percibimos bien cuando conocemos culturas supuestamente más avanzadas: ingleses, franceses, alemanes, etc. Estas relaciones suponen además transferencias de culpabilidad que alivian este diferencial y que se producen en el marco de la MHS. El progreso es la forma que adquiere este proceso interminable de huida hacia adelante de la cultura con respecto a la naturaleza, al mismo tiempo que la sombra de la naturaleza se alarga cada vez más para seguir cubriendo por entero a la cultura. El proceso cultural consiste en la superación de la naturaleza. Pero esto parece contradictorio con el hecho de que la cultura también es naturaleza. De manera que como mucho lo que la cultura consigue es aparentar que domina a la naturaleza. Y en todo caso esta dominación es provisional. Cuanto más avanza el proceso más fácil es que se produzca un gran evento natural que arruine todo lo conseguido por la cultura. He aquí otra manera de entender el "eterno retorno" nietzscheano.

La relación entre naturaleza y cultura no es simétrica, porque la cultura, insistimos, es una segunda naturaleza. Esto es lo que queremos decir también al hablar de no caer en la trampa de las dicotomías y considerar la estructura triádica de la realidad. Lo mismo sucede con las nociones de cuerpo y alma-espíritu, de inmanencia y trascendencia, de las que nos ocuparemos después. La realidad es las dos cosas al mismo tiempo. Los procesos vitales que conforman la realidad se basan en idas y venidas entre unos términos y otros, en conjunciones y disyunciones entre ellos, en saltos de nivel entre los diferentes planos que configuran la realidad, en separaciones y vinculaciones de estos planos. Y todo esto lo produce la MHS.

3.3. El principio de placer de la *zoé*

La misión de desviar el dolor se les impone con la misma urgencia que la de adquirir el placer, y el *yo* averigua que es indispensable renunciar a la satisfacción inmediata, diferir la adquisición de placer, soportar determinados dolores y renunciar en general a ciertas fuentes de placer. Así educado, se hace razonable y no se deja ya dominar por el principio de placer, sino que se adapta al *principio de realidad*, que en el fondo tiene igualmente por fin el placer; pero un placer que, si bien diferido y atenuado, presenta la ventaja de ofrecer la certidumbre que le procuran el contacto con la realidad y la adaptación a sus exigencias.[180]

Hemos mostrado que la MHS remite a una confrontación ambivalente, que oscila entre el amor y el odio, el goce y la violencia, el deseo y la amenaza, entre la cultura y la naturaleza, de la misma manera que entre la *zoé* y el *bíos*. Esta ambivalencia está muy presente en la teoría freudiana, en sus nociones de "principio de placer" y "principio de realidad", o en sus formulaciones afines "tendencias libidinosas" y "tendencias del yo", "Eros" e "instinto de muerte". Debemos reconocer que esta obra se alimenta de Freud pero no solo de Freud. La MHS supera estas dicotomías, va más allá de la dialéctica de la contradicción, inscribe los elementos aparentemente opuestos en una estructura más compleja y más real, en la que estos se revelan antes como complementarios, asimétricos, que como simples opuestos lógicos.

Una vez más, lo que está en juego es una confrontación entre seres vivos de distinto orden, pero que a su vez se interpenetran entre sí. Por eso no podemos decir simplemente que la cultura y la naturaleza se oponen, ni que la MHS se compone, por un lado, de una *zoé*, y por otro, de *bíoi* sagrados, porque de hecho la *zoé* está compuesta de *bíoi* profanos, y entre todos estos participantes hay intercambios de diversos tipos. En otras palabras, las disyunciones son solo parte de un proceso más complejo en el que también hay conjunciones. La MHS se parece más a la mecánica del corazón, al ciclo alternativo e ininterrumpido de sístole y diástole, que hace posible que los flujos de sangre entren y salgan del órgano, que a cualquier esquema lógico.[181] Sístole y diástole, crisis y orden, *bíos* y *zoé*, pseudo-sujeto y pseudo-objeto, sacrificio y hierogamia, etc.

La consideración del ser social como una forma de vida está presente en *El malestar en la cultura* de Freud:

"... la fórmula de la lucha entre el Eros y el instinto de muerte [l]a apliqué para caracterizar el proceso cultural que transcurre en la humanidad, pero también la vinculé con la evolución del individuo, y además pretendí que habría de revelar el secreto de la

vida orgánica en general. Parece, pues, ineludible investigar las vinculaciones mutuas entre estos tres procesos. La repetición de la misma fórmula está justificada por la consideración de que tanto el proceso cultural de la humanidad como el de la evolución individual no son sino mecanismos vitales, de modo que han de participar del carácter más general de la vida."[182]

En efecto, no se trata simplemente de que el individuo esté sometido a dos tendencias contrarias, sino más bien de que dos seres de distinto orden —el *bíos* y la *zoé*— conviven, se interpenetran, y ambos están sometidos a estas dos tendencias. Esta convivencia es posible porque la MHS impone ciertos límites a los *bíoi* profanos, con la intermediación de los *bíoi* sagrados.[183] Por supuesto hay también estructuras intermedias, como la pareja, la familia, el grupo, el clan, la raza, la nación, etc., pero todas ellas remiten en última instancia al conflicto entre el ser individual y el ser social. También pueden ser reducidas en última instancia, pero de manera concreta, a la tríada mimética, de la que nos ocuparemos más adelante.

La MHS explica muchas de las paradojas que encontramos al tratar de la serie de dicotomías freudianas a las que nos hemos referido. Una de ellas es, como señaló Slavoj Žižek en su conferencia "The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?", que el impulso de muerte esté vinculado a la inmortalidad.[184] Otra paradoja es el hecho de que los instintos libidinosos, que buscan la satisfacción del placer, no solo se correspondan con el principio de placer, sino también, aunque sea a través de un rodeo, con el principio de realidad:

"Bajo el influjo del instinto de conservación del yo queda sustituido el principio de placer por el principio de realidad, que, sin abandonar el propósito de una final consecución del placer, exige y logra el aplazamiento de la satisfacción y el renunciamiento a algunas de las posibilidades de alcanzarla, nos fuerza a aceptar pacientemente el displacer durante un largo rodeo necesario para llegar al placer."[185]

Que el principio de realidad también está movido por instintos libidinosos, como el principio de placer, supone que el ser social también se mueve por el placer, solo que se trata de un placer de otro orden.[186] Así, se podría hablar de un principio de placer del *bíos* y de un principio de placer de la *zoé*, que estarían, por así decirlo, en pugna. Principio de placer de la *zoé* que de hecho coincidiría con el "retorno de lo reprimido" que el mismo Freud reconoce como la historia subterránea de la civilización.[187] De manera que el principio de realidad sería en rigor el principio de realidad de la *zoé*, al que los *bíoi* profanos deben doblegarse, pero este principio de realidad de la *zoé* se inscribe de hecho, en la MHS, en el modo de orden, mientras que el modo de crisis está gobernado por el principio de placer de la *zoé*. Resumiendo, la oposición, la

confrontación, la compensación, verdaderamente relevante, no es la del principio de placer y el principio de realidad, sino la del principio de placer del *bíos* y el principio de placer de la *zoé*. Esto es lo mismo que venimos diciendo con otras palabras al hablar del exceso LA natural que se confronta pero que al mismo tiempo encarna el exceso LA cultural. Y esta confrontación se da sobre todo en el modo crisis, que como venimos mostrando es el momento determinante de la mecánica HS, del que depende el modo orden. El principio de realidad no sería más que un derivado, en el marco del modo orden, de estas dos formas de principio de placer que se dan en el modo crisis. El exceso LA lo mueve todo, solo que enmascarado tras los velos de la cultura.

Esta noción de principio de placer de la *zoé* se puede interpretar también en *El Anti Edipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari:

"¡Oh! En verdad, no es para él ni para sus hijos que el capitalista trabaja, sino para la inmortalidad del sistema. Violencia sin finalidad, alegría, pura alegría de sentirse un engranaje de la máquina, atravesado por los flujos, cortado por las esquizias. Colocarse en la posición en la que de ese modo se es atravesado, cortado, dado por el culo por el socius, buscar el buen sitio en el que, según los fines y los intereses que nos son asignados, uno siente pasar algo que no tiene interés ni fin."[188]

Vemos aquí como hay una dimensión masoquista de los *bíoi* profanos que se corresponde con la dimensión sádica de la *zoé*, y que remite al principio de placer de la *zoé* que proponemos. Aunque sea adelantarse un poco a algo de lo que nos ocuparemos más adelante, como es la comprensión del régimen capitalista como mecánica HS, esta cita expresa bien en qué consiste el principio de placer de la *zoé*. La *zoé* cultural nos "da por el culo", por ella nos dejamos sodomizar, por ella trabajamos propiciando la "inmortalidad del sistema". La *zoé* cultural, como ser de otro orden con respecto a los *bíoi* profanos, se mueve por lo tanto según un principio de placer, que no podemos calificar sino como sádico, en la medida en que disfruta del sufrimiento de los *bíoi*. Placer sádico de la *zoé* cultural con respecto al sufrimiento infligido a los *bíoi* profanos, pero que se basa en el modelo que ofrece el sacrificio del *bíos* sagrado. Esto es, el dolor como modelo que debe ser aceptado voluntariamente, o en otras palabras, masoquismo. La *zoé* cultural goza pero también sufre, desea y amenaza, porque está inmersa en la *zoé* natural que como hemos dicho proporciona las energías vitales que fluyen a través de la máquina y que se encarnan aquí o allá en función de las circunstancias.

De todos estos flujos, de todas estas posibilidades, hay una particular combinación que es la que predomina en la medida en que se extreman las condiciones de supervivencia del conjunto. Esta combinación privilegiada, que aparece una y otra vez siempre que las cosas se ponen difíciles, es la combinación sádica, en la que la *zoé* sacrificadora o

sacrificante goza con la violencia que le inflige a los *bíoi* sagrados. Wilhelm Reich ha llamado la atención sobre este fenómeno sádico en *Psicología de masas del fascismo*:

"... la sexualidad, a la que el proceso de inhibición niega las satisfacciones naturales, se vuelve a toda clase de satisfacciones complementarias. De este modo la agresividad natural se transforma en sadismo brutal..."[189]

En estas circunstancias, la máquina se tensa en el sentido sacrificial, y el sentido hierogámico queda supeditado a él. De la orgía compartida se pasa a la violación compartida. Lo que está en el trasfondo de este funcionamiento sádico es la acumulación de energía libidinosa reprimida en los *bíoi* profanos, y su transferencia y transmutación en energía libidinosa de la *zoé*. Lo que no encuentra salida en el orden individual salta de nivel, se coordina, se canaliza, se transfiere, se transmuta, en el orden cultural. Y en este orden busca una salida, a menudo en forma sacrificial. Se trata sin lugar a dudas de goce sádico del ser social que en lugar de ser liberador refuerza la represión de la mayoría de los seres individuales. Y además se da con toda la sofisticación de las estructuras del sistema, lo que hace más difícil reconocerlo como lo que realmente es. Este es el bucle en el que está atrapada la cultura humana, que pocos comprenden.

Pero es importante insistir en que se trata de un sadismo de la *zoé* cultural, de la segunda naturaleza, lo que hace posible que pueda manifestarse en formas tremendamente sofisticadas, sublimadas, perversas. A menudo más allá de la comprensión de los individuos que están atrapados en la máquina, tanto como dominadores que como dominados. Reich pone como ejemplo de este sadismo sublimado la publicidad utilizada para el enrolamiento de soldados a la Segunda Guerra Mundial, que representaba a los países extranjeros como mujeres exóticas.[190] Está aquí implícita de manera muy evidente la práctica ancestral del rapto de mujeres, que como veremos es inseparable de la guerra. Veremos que la guerra también forma parte de la MHS, y en ella la dimensión agresiva se vincula de manera inextricable con la erótica. La propaganda nazi de la que nos habla Reich alude a todo esto de manera sublimada. Este ejemplo es particularmente expresivo. Pero la misma lógica es la que opera, de forma menos explícita, en el sadismo cultural. En otras palabras, poner la MHS en el centro de la cultura, como el mecanismo fundamental que la produce, supone que toda la cultura está también investida, aunque sea de la manera más sutil, de este simbolismo, al mismo tiempo erótico y agresivo.[191]

La MHS explica por qué el principio de realidad freudiano consiste tanto en placer como en displacer, por qué el individuo, sometido a las restricciones sociales, se ve obligado a diferir la consecución del placer, a proyectarlo en objetos sustitutorios, a sublimarlo, a reprimirlo. La MHS permite entender por qué las tendencias del yo

también pueden ser libidinosas, por qué el Eros también puede contener impulsos agresivos y destructores.[192] La máquina justifica que "el propio instinto de muerte sería puesto al servicio de Eros, pues el ser vivo destruiría algo exterior, animado o inanimado, en lugar de destruirse a sí mismo."[193]

Que la MHS está en la base del conflicto entre el individuo y la sociedad se pone de manifiesto al observar la analogía que Freud establece entre ambos. En particular entre el superyó cultural y el superyó individual. Ambos "se funda[n] en la impresión que han dejado los grandes conductores, los hombres de abrumadora fuerza espiritual o aquellos en los cuales alguna de las aspiraciones humanas básicas llegó a expresarse con máxima energía y pureza..."[194] Freud se está refiriendo implícitamente a la fascinación que producen los *bíoi* sagrados, como aclara poco después: "esos personajes han sido denigrados, maltratados o aún despiadadamente eliminados por sus semejantes, suerte similar a la del protopadre, que sólo mucho tiempo después de su violenta muerte asciende a la categoría de divinidad."[195] Esta es la lógica de la MHS, que como veremos produce la divinidad trascendente a partir de la víctima inmanente. Esto es, Freud reconoce implícitamente lo que estamos proponiendo aquí.

La dialéctica entre naturaleza y cultura debe ser interpretada en base a todo lo que venimos diciendo. Para los *bíoi* la cultura es aquello que les es impuesto por la *zoé* cultural, aquello que se opone a la naturaleza, pero sobre todo *a su naturaleza*, a la naturaleza que les atraviesa. Pero esto no puede definirse, designarse, mostrarse, más que en forma de sacrificios y hierogamias, utilizando para ello *bíoi* sagrados que encarnan esa naturaleza excesiva con respecto a la cultura, esa naturaleza excesiva que la cultura no puede asimilar, que la alimenta y que desecha.

Para la *zoé* la cultura es segunda naturaleza, artificio naturalizado. El proceso de evolución de la cultura humana se puede entender como un progresivo, pero también oscilante, avance, pero también retroceso, de esta dinámica, como un tira y afloja entre *bíos* y *zoé*, entre naturaleza y cultura, que se materializa en los distintos comportamientos, morales, visiones del mundo, que se van sucediendo. La cultura va siendo naturalizada al tiempo que nuevos artificios están en trance de imposición, al tiempo que la naturaleza excesiva es designada, percibida, escenificada, como contra natura.[196] Hoy nadie se plantea si el incesto o el canibalismo son buenos o malos. Son considerados simplemente como monstruosidades, como fenómenos antinaturales. Y sin embargo en un momento pasado fueron completamente naturales. Si se convirtieron en monstruosidades es porque en un momento dado fueron objeto de prohibiciones culturales, que se impusieron mediante la correspondiente MHS. Y en todo ello tiene que ver una suerte de reacción de repulsa de la *zoé* ante un goce excesivo al que se había decidido renunciar. Esta renuncia necesitaba encontrar una salida, una liberación, una catarsis, y qué mejor que el castigo sacrificial de las

transgresiones de esta prohibición cultural. Se sentaban así las bases para el sistema jurídico-penal, del que nos ocuparemos más adelante.

3.4. La *zoé* animal y la *zoé* cultural

"Finalmente ante uno danza una sola criatura, provista de cincuenta cabezas, cien piernas y cien brazos, puesto que todos actúan exactamente de la misma manera o con una intención. En su excitación extrema estos hombres se sienten realmente como un Uno, y sólo el agotamiento físico los derriba."[197]

Como se ve, estamos dando mucha importancia a la naturaleza como aquello que desborda, que excede, que alimenta, que atraviesa la MHS. Vamos a intentar mostrar que lo que distingue al animal humano del resto de los animales es que practica sacrificios y hierogamias, que conforma desde un principio MHSs.[198] Ni siquiera está claro que el hombre controle esta máquina. Todo apunta a que existirían entidades no humanas que participarían en la máquina, que desempeñarían un papel importante en ella. Pero nos interesa más el cómo que el quién. Sobre todo porque la mecánica es esencialmente enmascaradora y es más difícil saber quién maneja la máquina, que cómo funciona la máquina con independencia de quién la maneje. Pero también porque la MHS está sometida a diversas fuerzas, consiste precisamente en este encuentro de fuerzas, no es lineal, cuenta con diversas entradas y salidas de materia y de energía. En la máquina interviene la materia y el espíritu, participan seres de distinto nivel. De hecho, uno de los cometidos de la máquina es establecer estas distinciones, distinguir entre lo natural y lo cultural, lo animal, lo humano y lo divino, establecer jerarquías entre las distintas formas de vida. Pero esto no lo puede hacer, paradójicamente, si no es mediante una regresión de la cultura a la naturaleza, del hombre a la animalidad. De ahí que estemos poniendo tanto interés en comprender cómo se inserta la cultura en la naturaleza, qué comparte el animal humano con el resto de los animales.

Hay infinidad de órdenes de la naturaleza, tanto hacia lo micro como hacia lo macro, tanto hacia lo material como hacia lo espiritual. Todo parece indicar que por encima de los humanos existen otras razas o entidades no humanas con las que venimos interactuando desde hace milenios, que podemos llamar alienígenas o extraterrestres. Es difícil saber si están aquí antes que nosotros, si son más terrícolas que nosotros. El tema es muy resbaladizo y en esta obra no nos vamos a ocupar de él de manera explícita. Porque como decimos no nos preocupa tanto el quién maneja la MHS como el cómo funciona. Pero todo parece indicar que en ella participan también estas especies o entidades no humanas. Como veremos la clave de la MHS es que pone en vinculación distintos planos de la realidad, distintas categorías de seres. Pues bien estos alienígenas o extraterrestres participarían eventualmente en el funcionamiento de la máquina, pero solo como uno más de los participantes. Nuestro planteamiento está abierto por lo tanto en lo que respecta a este tema. Porque insistimos en que la clave para nosotros está en el mecanismo mismo y no en quiénes lo controlan. Otra cosa

distinta es que reconozcamos que hay una distinción fundamental entre quienes controlan la máquina y los que no, como haremos al final de esta obra. Es la distinción entre sociedades secretas y profanos. Pero eso no quiere decir que la MHS tienda a estar controlada solamente por entidades no humanas. Estas, en el caso de que fuese así, participarían en la máquina junto y con la complicidad de élites humanas, y en todo caso con la participación más o menos cómplice, más o menos activa o pasiva, de los profanos.

Desde un principio estamos tratando de comprender la realidad como confrontación de fuerzas, como confrontación de seres de distinto orden, que se imbrican unos en otros, *bíoi* y *zoés* culturales, *bíoi* y *zoés* naturales, *zoés* naturales y *zoés* culturales.

"La vida humana en común sólo se torna posible cuando llega a reunirse una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos y que se mantenga unida frente a cualquiera de estos. El poderío de tal comunidad se enfrenta entonces, como «Derecho», con el poderío del individuo, que se tacha de «fuerza bruta». Esta sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura."[199]

La MHS responde en última instancia a algo tan simple como esto, a una confrontación de fuerzas entre distintos órdenes. En este sentido también hablamos de conjunciones y disyunciones, porque las conjunciones responden sobre todo a este fenómeno de alianza de una mayoría contra una minoría que es así excluida. Donde ambos fenómenos se corresponden, por un lado conjunción de la mayoría y por otro lado disyunción de la minoría. A partir de esta lógica elemental se dan el resto de conjunciones y disyunciones en la MHS. Así, se sacrifica una parte de la *zoé* para reforzar al resto. Y de esta manera se constituye el *bíos* como tal, que es antes que nada un *bíos* sagrado. En *Ifigenia en Áulide* de Eurípides se pone de manifiesto esta confrontación entre el *bíos* sagrado —Ifigenia— y la *zoé* —los guerreros griegos— de una manera particularmente evidente, en la medida en que estos son precisamente guerreros inquietos, a punto de zarpar para conquistar Troya, dispuestos a cualquier cosa para precipitar los acontecimientos. Ifigenia pregunta:

"Si miles de guerreros armados con sus escudos y otros miles empuñando los remos, en el momento en que la Hélade se ha visto agraviada, van a asumir el riesgo de enfrentarse a nuestros enemigos y de morir en pro de la Hélade, ¿va mi vida, que es una sola, a ser un impedimento para todos estos hechos?"

Esta confrontación de *bíos* sagrado y de *zoé* se subraya aún más con el intento de Aquiles de enfrentarse a la masa para evitar el sacrificio:

"Y volvamos al punto aquel (*señalando a Aquiles*): este individuo no debe enfrentarse a todos los argivos ni morir por culpa de una mujer."[200]

Después veremos cómo la guerra también forma parte de la MHS. Pero ahora lo que interesa destacar, como pone de manifiesto este pasaje, es que el sacrificio enfrenta literalmente a un grupo de *bíoi* —en este caso los guerreros dispuestos a zarpar a la conquista de Troya—, unificado como *zoé* por sus intereses comunes, con un *bíos* sagrado —la virgen Ifigenia—. Por cierto que aquí sigue presente lo que venimos diciendo sobre la vinculación entre agresividad y erotismo, ya presente en los rituales de caza primitivos. En este caso se trata de guerra, pero la estructura es la misma que la de la caza. La *zoé* sacrificadora o sacrificante es masculina y el *bíos* sagrado femenino y virgen. Lo que está implícito en esta tragedia de Eurípides es el fenómeno de la transferencia y la transmutación de las energías libidinosas del que hemos hablado, que encontraremos una y otra vez en diversas formas, como es el tema de la abstinencia o la promiscuidad eróticas rituales.

Evidentemente, también los animales forman grupos que constituyen seres más poderosos que los individuos, también desarrollan mecanismos para regular las interacciones entre los *bíoi* y la *zoé*. Pero el momento decisivo, el que distingue al hombre del anima, se da cuando estas *zoés* aprenden el *poder* de violar o sacrificar a algunos de sus *bíoi* para reforzar la cohesión de la *zoé*. En un texto chino anterior a Confucio se dice que "[m]ediante los sacrificios se consolida la unidad del pueblo."[201] Pero lo mismo se puede decir de la hierogamia. Esto es, de la misma manera que, como ha mostrado René Girard, los linchamientos colectivos serían los antecedentes de los sacrificios, los antecedentes de las hierogamias serían orgías o violaciones colectivas desenfrenadas que tendrían como centro, como protagonista, a *bíoi* sagrados femeninos, particularmente vírgenes. Y de la misma manera que los *bíoi* masculinos sacrificados se convertían en divinidades trascendentes, estos *bíoi* eróticos femeninos darían lugar a las conocidas diosas de la fertilidad que dominan las primeras culturas. El hecho de que entre las culturas primitivas se encuentren sobre todo estatuillas femeninas, el que estas aparezcan en actitudes, no solo relacionadas con la maternidad, sino también con la sexualidad, apoya nuestra hipótesis. Entre estos sacrificios y hierogamias primordiales, espontáneos, encontraríamos situaciones intermedias, en la medida en que las ELAs excesivas son en última instancia las mismas.

Como veremos en su momento hay una asimetría constitutiva entre el sacrificio y la hierogamia en el seno de la MHS. Esto nos lleva a conjeturar que la MH habría operado antes que la MS, en el marco de comunidades más primitivas en las que la presión por la supervivencia no era tan relevante como lo sería después. De manea que el funcionamiento de la máquina se habría inclinado hacia el polo del goce y el deseo, es decir, el polo hierogámico, y no hacia el de la violencia y la amenaza. Por el

contrario, parece lógico pensar que en contextos culturales más represivos, en situaciones de supervivencia más duras, la máquina se habría inclinado hacia el polo de la violencia y la amenaza, es decir, el polo sacrificial. A fin de cuentas, como venimos mostrando, la ELA es solo una, y si no se descarga de una manera lo hace de otra. Lo que es invariable es que el poder-religión se ejerce mediante esta recuperación de la ELA natural. Pero esto puede hacerlo tanto hacia el polo erótico como hacia el polo agresivo. Estas dos tendencias se corresponden además con regímenes predominantemente matriarcales o patriarcales, como veremos con más detalle en lo sucesivo.

Podemos hablar ya de hierogamias y de MH en estos casos de orgías colectivas, a pesar de que se trata todavía de rituales poco formalizados, de la misma manera que podemos hablar de sacrificios y de MS en el caso de los linchamientos colectivos. En ambos casos, también cuando se dan de manera combinada, está ya presente la mecánica HS, la conjunción de *bíoi* profanos en la *zoé* y la disyunción de la *zoé* con respecto a los *bíoi* sagrados.

En los grupos animales el fuerte domina al débil, los grupos dominan a los individuos, se constituyen órdenes grupales que hacen frente a la amenaza que ciertos individuos pueden suponer para estos ellos. Pero lo que no encontramos entre los animales son fenómenos tales como la hierogamia y el sacrificio, en los que individuos específicos desempeñan un papel ejemplar, referencial, simbólico, alrededor del que se conforman los comportamientos del resto. Y con ello, tampoco encontramos jugando un papel central la muerte, el alma, el espíritu, la trascendencia. En la medida en que estos, como vamos a ver, surgen alrededor de estos *bíoi* sagrados.

En las culturas humanas primitivas los individuos más débiles —tarados, cojos, ciegos, anómalos en general— están particularmente marcados por lo sagrado. Si esto es así, si encarnan algo de lo sagrado, es en buena medida porque son candidatos prioritarios de la agresividad del grupo. Pero lo mismo cabe decir de la dimensión erótica. Encarnan lo sagrado sacrificial, de la misma manera que seres incestuosos, adúlteros, promiscuos, homosexuales, andróginos,[202] pero también en general, menstruantes, parturientas, encarnan lo sagrado hierogámico. Todos ellos aparecen rodeados de un aura especial, mágica, sagrada, ambivalente, en la medida en que canalizan el exceso LA. Estos flujos se canalizan y se concentran en estos seres anómalos, excesivos. Esto sucede en general con todos los *bíoi* que se salen de lo normal, que destacan por la fuerza o por la debilidad, por la belleza o por la fealdad y en general por la anomalía. También es el caso de gemelos, mellizos, siameses, hermafroditas, de los que nos ocuparemos más adelante.

Nuestra tesis es que la MHS se centra en un principio en estos seres anómalos. Esto es, que la MHS más natural, menos cultural, la más gobernada por los instintos, hace de estos seres anómalos los primeros *bíoi* sagrados. Después la MHS se refinará y modulará, y entonces buscará, por el contrario, seres sin anomalías, sin máculas. Porque el mecanismo es más eficaz precisamente en la medida en que los *bíoi* sagrados son más parecidos a los profanos. Pero no dejará de oscilar entre ambos polos, que son en definitiva los de la amoralidad y la moralidad, los que se entrecruzan a su vez con los polos de la inocencia y la culpabilidad. Y así veremos que el dispositivo jurídico-penal no puede entenderse al margen de la MHS, como un intento de superar su injusticia constitutiva, sin conseguirlo nunca por completo.

Este fenómeno de lo sagrado está caracterizado desde un principio por la ambivalencia, que se corresponde con dos fases de la MHS. En la primera fase los *bíoi* sagrados son maléficos, son aparentemente los responsables de precipitar la crisis, el desorden, la violencia y el goce desenfrenados. En la segunda fase son benéficos en la medida en que son igualmente los responsables de devolver a las comunidades el orden después de la crisis, como mostró René Girard.[203] La misma estructura la encontramos para lo sacrificial y para lo hierogámico. El mismo desorden, la misma amenaza, la misma disrupción del orden la producen un polo y otro. Los mismos fenómenos ambivalentes de tabuización, de exclusión, de protección del contagio, pero también de adoración y divinización, se dan tanto en lo agresivo como en lo erótico.

A medida que la cultura se va desarrollando su fuerza depende cada vez más de la complementariedad de sus integrantes, de desarrollar capacidades más variadas y más complementarias, y menos de las capacidades puramente físicas de cada individuo. Esta consideración ambivalente de los seres anómalos es ya un signo de que la cultura está en vías de integrarlos en estructuras sociales más complejas, más variadas y multifacéticas, aunque sea, al principio, al precio de la exclusión, la demonización o la divinización. Esto puede parecer contradictorio, pero es la lógica ambivalente de la MHS, que opera al mismo tiempo normalizando a los *bíoi* profanos y excluyendo a los *bíoi* sagrados, como villanos o como héroes, como demonios o como dioses. De una manera paradójica los *bíoi* sagrados son simultáneamente o alternativamente la muestra y la contramuestra, la referencia y la contrarreferencia, la encarnación del bien y la del mal. Pero veremos que en esto juega un papel central la realidad trascendente que la propia máquina produce e hipostasia.

En el curso de la evolución de la MHS los individuos más débiles, los anómalos, los que eran objeto del exceso LA social, van siendo protegidos e integrados, dejan de ser *bíoi* sagrados y pasan a ser *bíoi* profanos, a medida que otros roles sociales anómalos ocupan su papel. Los seres anómalos dejan de ser *bíoi* sagrados y en su lugar tienden a serlo transgresores morales que amenazan la integridad del grupo, cada vez en el

sentido más cultural, más institucional, más espiritual. El grupo tiene cada vez más estructuras que lo ordenan, más instituciones, más prohibiciones, y al mismo tiempo los *bíoi* sagrados se definen cada vez menos por la anomalía física, erótica o agresiva, y más por transgredir las normas morales y culturales. Pero hablamos solo de grados. Las dimensiones erótica y agresiva no dejan de estar presentes nunca. Esta es todavía la dinámica en la que nos encontramos hoy, en la que los discapacitados tienden a ser protegidos, mientras que, sobre todo en situaciones de excepción, las víctimas de la violencia institucional son antisistema, disidentes, traidores, etc.[204] Pero, como veremos en su momento, la MHS oscila entre ser un mecanismo de exclusión y castigo de los seres anómalos, trasgresores, excesivos, y ser un mecanismo de transferencia en el que, al contrario, cuanto más inocentes, puros, y ejemplares sean los *bíoi* más eficaz es esta transferencia.[205]

3.5. Lo animal, lo humano y lo divino

"Todas las cosas cambian, nada muere. El espíritu vagabundea, ahora viene aquí, ahora va allá, y ocupa cualquier marco que le plazca. De las bestias pasa a cuerpos humanos y de nuestros cuerpos a las bestias, pero nunca perece."[206]

La MHS es el primer dispositivo de separación, de establecimiento de diferencias, de líneas de demarcación y clasificación. El sacrificio y la hierogamia antes que nada separan, excluyen, designan como sagrado, aquello que se aparta de lo común, de la norma, de lo profano.

Gracias a la víctima, en cuanto que parece salir de la comunidad y la comunidad parece salir de ella, puede existir por primera vez algo así como un dentro y un fuera, un antes y un después, una comunidad y un algo sagrado. Ya hemos dicho que esta víctima se presenta a la vez como mala y como buena, como pacífica y violenta, como vida que hace morir y como muerte que asegura la vida. No hay ninguna significación que no se esboce en ella y que no parezca al mismo tiempo trascendida por ella. Da la impresión de que se constituye entonces como significante universal.[207]

En este fragmento de René Girard, procedente de *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo*, se adelantan ya algunos de los temas de los que nos ocuparemos. Y en particular el papel de los *bíoi* sagrados como significantes, como símbolos por antonomasia. Pero no nos parece inoportuno ir lanzando ideas de las que después nos ocuparemos más extensamente, para mostrar hasta qué punto en el tema que nos ocupa todo está vinculado, según una mecánica HS en la que lo ritual, lo fáctico, lo concreto, predomina sobre lo discursivo, lo conceptual, lo abstracto.

Insistimos, lo que hace la MHS antes que nada es separar, distinguir, designar lo sagrado, con respeto al resto profano. Puede hacer esto con lo que se sitúa *por debajo* de lo normal, con lo que se aparta de lo humano *hacia abajo*, con lo que se considera animal, inhumano, contra natura, monstruoso. Pero también puede hacerlo, y al mismo tiempo, con lo que se sitúa *por encima* de lo normal, con lo sobrehumano, lo sobrenatural, lo divino. Se trata en definitiva de delimitar lo humano, de designar lo que está más allá de lo humano, bien sea como animal o como divino, como maléfico o benéfico, como ctónico o uranio, como demoníaco o divino.[208] En un principio ambos polos tienden a confundirse, porque en esencia son lo mismo, aquello que amenaza y contra lo que lucha la *zoé* profana.

"La humanidad nos presenta el conjunto de todo lo que hay de más vil y de más monstruoso en el mundo. […] Llaman a lo uno *divino* y a lo otro *bestial*,

representándose la divinidad y la animalidad como los dos polos entre los cuales se coloca la humanidad. No quieren o no pueden comprender que esos tres términos no forman más que uno y que si se les separa se les destruye."[209]

En un principio solo se distingue entre lo profano y lo sagrado, y lo sagrado incluye tanto lo "bestial" como lo "divino", tanto lo bajo como lo alto, tal como afirma Mijaíl Bakunin en este fragmento de *Dios y el Estado*. Esto es lo primero que hace la MHS. Después establecerá otras distinciones más finas. Después de esta disyunción fundamental vendrán otras disyunciones y otras conjunciones. En efecto, otra de las disyunciones fundamentales que produce la máquina es la de lo inmanente y lo trascendente. Lo sagrado, esa realidad amenazante, excesiva, transgresora, se disocia con el tiempo en una dimensión inmanente y otra trascendente, en una dimensión maléfica y otra benéfica, en una demoníaca y otra divina. En este proceso juega un papel privilegiado el sacrificio con respecto a la hierogamia, en la medida en que produce culturalmente la muerte y con ello las nociones de alma o espíritu, de inmortalidad. En otras palabras, la separación del cuerpo y el alma o espíritu.[210] Como fenómenos complementarios, la MHS produce la separación y la encarnación del alma o el espíritu en el cuerpo. Por eso Giordano Bruno dice que "el alma abandona el cuerpo que ocupaba en vida, pero no puede abandonar el cuerpo universal".[211] Esto es lo que queremos decir cuando hablamos de que el espíritu no puede estar completamente descorporificado. Solo en teoría.

Pero también, con carácter general, como decíamos, la MHS produce la distinción de estos tres planos: animalidad, humanidad y divinidad. Con el objetivo y el resultado de negar, de marginar, de excluir, lo que el *bíos* profano tiene tanto de animal como de divino. Se trata de evitar su mezcla, su confusión, al menos en el modo de orden. Se designa y a su vez se separa en la práctica. Pero insistimos en que las categorías de animalidad y divinidad no son completamente separables. Por eso estamos hablando desde un principio de *bíos* y de *zoé*, porque estas incluyen intencionadamente todas estas escalas de la existencia. Porque lo que verdaderamente constituye lo sagrado es el exceso natural que se da tanto hacia un polo como hacia el otro.

En todo caso la separación entre animalidad, humanidad y divinidad supone dos fases complementarias: *descenso* de la humanidad a la animalidad o catábasis, y ascenso de la humanidad a la divinidad o anábasis.

"Es evidentemente peligroso situarse frente a [la masa], y para garantizar la propia seguridad deberá cada uno seguir el ejemplo que observa en derredor suyo, e incluso, si es preciso, llegar a «aullar con los lobos». Obedientes a la nueva autoridad, habremos de hacer callar a nuestra conciencia anterior y ceder así a la atracción del placer, que seguramente alcanzaremos por la cesación de nuestras inhibiciones."[212]

El sacrificio y la hierogamia, como puntos culminantes del proceso, y en sus estadios más elementales, consisten en liberar el goce y la violencia de los *bíoi*, transmutarlos en goce y violencia de la *zoé*, descargarlos en los *bíoi* sagrados. Con el objetivo paradójico de desembarazarse de esta animalidad. Expurgar la animalidad comportándose como un animal, esta es la paradoja. Y esto en un doble sentido, como neutralización de dicho *bíos* sagrado, que encarna y representa dicha animalidad, por un lado, y como liberación del goce y la violencia animales de los *bíoi* profanos, por otro. La misma dinámica para la MH y para la MS, así como para sus combinaciones. Esta liberación, transferencia y transmutación de las ELAs hacen posible la catarsis, que es antes que nada catarsis social, de la *zoé*. Solo liberando, descargando esta dimensión animal puede alcanzarse lo divino, solo concentrando sobre el *bíos* sagrado toda la bestialidad, que los humanos arrojan fuera de sí. Solo descendiendo y liberándose de la carga excesiva que lastra la materia puede esta ascender al espíritu. Solo la catarsis hace posible la anarsis. El sacrificio y la hierogamia marcan por lo tanto un antes y un después. La *zoé* tiene que experimentar un descenso a la animalidad o catábasis, para beneficiarse acto seguido de un ascenso a la divinidad o anábasis. Todo ello con el *bíos* sagrado como vehículo, como articulador, como centro de gravedad, de este ir y venir de fuerzas, como sumidero de las energías excesivas y como irradiador de las mismas energías transmutadas.[213]

Lo que hay que subrayar es que la catábasis supone una suerte de inmersión en órdenes más naturales del ser, en una suerte de encarnación de la *zoé* natural en los *bíoi* y en las *zoés* culturales, con el objetivo de recuperar el contacto con la fuente más primigenia de la vida, de la inmortalidad, que después es proyectada, mediante la anábasis, a la trascendencia. La trascendencia se produce como un salto desde este exceso de inmanencia. Encontramos así una vinculación real, ritual, simbólica, entre la inmanencia y la trascendencia, que incide en que no se trata de nociones o de fenómenos opuestos en un sentido lógico sino de dos dimensiones de la realidad que se producen por la MHS como disyunciones y conjunciones complementarias.

La primera fase, la del descenso a la animalidad, puede asimilarse a lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari denominan "devenir-inhumano" o "devenir-animal" en su obra *Mil mesetas*.[214] Esta experiencia es de la que nos hablan tantos mitos y rituales de todas las culturas.[215] En todas las tradiciones encontramos estas conjunciones de lo animal, lo humano y lo divino, que como veremos en su momento se corresponden con distintos toroides que están separados en el ámbito esférico pero que se solapan, se entrecruzan o se funden en los vórtices. En los ritos y en los mitos estas conjunciones toman la forma de seres híbridos, medio animales y medio humanos, de quimeras formadas a partir de distintas especies, de constelaciones de animales y astros, etc. Se trata casi siempre de *bíoi* sagrados, que lo son porque encarnan la animalidad que la

humanidad reprime, y en el proceso encarnan también, o bien alternativamente, la divinidad que también se distingue de la humanidad. La una por abajo y la otra por arriba. Como veremos juegan un papel protagonista, no solo los rasgos animales en general, sino en particular todo lo que alude al exceso LA natural: los cuernos, los colmillos, los cráneos, los huesos más importantes, los falos, etc.[216] El disfraz animal en el ritual o en la caza[217] tiene un sentido más profundo del que parece en un principio si lo interpretamos desde la mecánica de las conjunciones. De manera que no es el hombre o el grupo de hombres en particular el que mata, sino el animal del que se disfrazan, u otra *zoé* o la *zoé* natural en particular, de manera que la muerte trasciende la simple necesidad particular de los hombres y se convierte en necesidad vital, en muerte justa. La trascendencia divina se encarna en la inmanencia excesiva de los *bíoi* sagrados, particularmente en sus elementos incorruptibles. La *zoé* inmortal sobrevive a la muerte del *bíos* encarnada en sus elementos incorruptibles, como intermediarios entre ambos órdenes.[218]

De esta manera, en el marco de la crisis, del ritual, de la conjunción, lo animal, lo humano y lo divino se confunden. Los *bíoi* sagrados portan los signos de lo animal, de lo monstruoso. En el proceso de sustituciones HSs, podrán ser animales reales, hombres ataviados con sus cuernos y pieles, proyecciones de estos en las constelaciones o los astros, o cualquier otro símbolo que los encarne. Pero no solo los *bíoi* sagrados se ven atravesados por estas fuerzas de conjunción. También los *bíoi* profanos, por el hecho de participar en el ritual, se contagian excepcionalmente de lo sagrado y con ello participan en esta dinámica de conjunciones. También ellos se disfrazan de animales, danzan como animales, se abandonan a la posesión animal, al trance, al éxtasis, a la violencia y al goce, al descuartizamiento sacrificial y a la orgía hierogámica, que en el límite se funden.[219] La recaída en la animalidad da acceso a la divinidad, en la medida en que la MHS define lo divino a partir de lo animal. Los participantes en las orgías, en las persecuciones de víctimas, en la ingesta cruda antropofágica, se abandonan al furor del grupo, a la conjunción de los *bíoi*, de las especies, a la abolición de todas las diferencias.

Así hay que interpretar la pintura mural de Çatal Hüyük en la que hombres disfrazados de leopardo cercan a un ciervo. O el mito de Acteón, en el que los perros que persiguen y dan muerte a un ciervo habrían sido originalmente hombres-lobo cazadores.[220] Si por todos lados encontramos esta fusión de lo humano y lo animal es porque la experiencia ritual primordial es la de este descenso a la animalidad, que consiste en la fusión con otras *zoés* animales, particularmente con la especie totémica, pero en general fusión con la naturaleza en su conjunto, con la *zoé* natural.[221]

Esta identificación del humano con el animal, que es el centro del ritual primitivo, supone también una sabiduría profunda, en la medida en que es el camino para

comprender la unidad de todo, la conjunción de los distintos órdenes de la vida, la *coincidentia oppositorum*. Es lo que después todas las prácticas y los saberes inciáticos, mistéricos, místicos, alquímicos, tratarán de alcanzar por medios más sofisticados.

La fusión que más encontramos es la de lo humano con lo animal. Ocupa un papel importante en la medida en que se trata de dos órdenes de la vida más cercanos, entre los que es más necesaria esta mecánica de conjunciones y disyunciones. Pero lo mismo se aplica a la vinculación con el resto de órdenes: con lo vegetal, con lo mineral, con lo cósmico, con lo anímico y lo espiritual. Sylvain Lévi recoge un mito brahmánico en el que, en el otro mundo, los árboles se transforman en humanos y se vengan por haber sido convertidos en leña y quemados en este mundo.[222] La idea de fondo es que existe una identidad profunda entre los distintos órdenes de la vida, en este caso entre el orden de los humanos y el de los vegetales, y que los rituales sirven para recordarlo y tomar consciencia de ello. Que deben celebrarse de acuerdo con la tradición para no causar más daño del necesario. No se trata de hacer o de no hacer, de permitir o de prohibir, como entiende la cultura legalista decadente de hoy, sino de hacer y no hacer de manera equilibrada, armoniosa, en el marco de la tradición, del ritual y de la sanción social. La cuestión no es transgredir o no transgredir, sino transgredir como fenómeno complementario a respetar la prohibición, transgredir de manera oportuna, armoniosa, social.

Lo interesante es que en el ejemplo de los árboles está implícita también la mecánica de las sustituciones HSs, de la que nos ocuparemos posteriormente, que pasa por esta experiencia de la fusión de la realidad. Las sustituciones no serían efectivas si no fuese por la identificación profunda del humano con el animal o con el vegetal, de la empatía que estos rituales y estos simbolismos hacen posible en los que los humanos experimentan lo que tienen en común con otros seres.

Estas conjunciones son el paso previo al que siguen las disyunciones, la reformulación de las diferencias. La fusión de la *zoé* y de las distintas *zoés* llega a un punto de máxima intensidad en el que toda la energía se concentra sobre los *bíoi* sagrados, y de esta manera la *zoé* excluye parte de sí, se purifica, se transforma, se transmuta, se escinde, se sacrifica. La misma mecánica se da en el caso del sacrificio al interior del grupo o al exterior, entorno a una víctima humana o animal, en la caza real o en la celebración festiva. Y la misma estructura se da expurgando violencia o goce, en el sacrificio o en la hierogamia. Porque la mecánica de transferencias y transmutaciones, como hemos intentado mostrar, es en última instancia la misma. Se trata de un mecanismo basado en lo ritual, en lo simbólico, en lo escénico, pero no por ello deja de ser económico, óptimo, eficaz. Lo mismo para la caza que para la guerra, que son modalidades de la misma MHS. La eficacia consiste en buena medida en esta mecánica de conjunciones y

disyunciones. Los *bíoi* cazadores se funden en una *zoé* cazadora, de la misma manera que los *bíoi* guerreros se funden en una *zoé* guerrera.

Este devenir-animal de los *bíoi* puede darse mayormente en los profanos, es decir, en los participantes en el ritual, o en los sagrados, es decir, en los protagonistas de los sacrificios y las hierogamias. Estos pueden ser más concentrados, más localizados, o más extendidos, según los casos, según el grado de ritualización, según que los flujos LAs sean más recíprocos o más unánimes. Pero lo habitual es que ambos fenómenos se den en alguna medida, porque se trata de polos entre los que las distintas modalidades rituales oscilan. En definitiva, la MHS opera mediante transferencias, contagios, reflejos, identificaciones, entre los *bíoi* sagrados y los profanos, y esto puede darse de manera más activa o pasiva, más participativa o más espectacular. Por ejemplo, en los Misterios de Eleusis, en uno de los rituales más conocidos, que gravitaba alrededor de una hierogamia-sacrificio, tenemos el polo altamente formalizado y ritualizado, que tenía lugar en el Telesterion, protagonizado por los *bíoi* sagrados o sus encarnaciones, pero también tenemos el polo más espontáneo y participativo cuando los adeptos, tras terminar el ritual forma, practicaban danzas y orgías al aire libre.[223]

El "peligro de situarse frente a la masa", al que se refiere Freud en la cita anterior, no es otra cosa que el temor a estar *del lado* del *bíos* sagrado, a convertirse en un *bíos* sagrado. Pero este temor a recaer en la animalidad, del lado de la animalidad del *bíos* sagrado, es paradójicamente lo que empuja a los *bíoi* profanos a abandonarse a la animalidad de la *zoé* que se confronta con dicho bíos sagrado. Esta es una de las claves para entender la MHS. Para entender el fondo de animalidad, de salvajismo, de sadismo, que constituye la cultura humana desde siempre. Solo que la animalidad del *bíos* sagrado y la de la *zoé* no son del mismo signo. Entre una y otra se produce un salto de nivel que es también clave para entender cómo opera la MHS. Y para entender por qué la trascendencia, como producto de esta mecánica, es inseparable de un exceso de inmanencia. Esta recaída en la animalidad es en parte animalidad de los *bíoi* profanos, pero sobre todo es animalidad de la *zoé*. Es decir, el sacrificio y la hierogamia funcionan como tales, cuajan, operan como máquina natural de segundo orden, en el momento en que la ELA excesiva se condensa, se concentra, y por así decirlo, salta de nivel, se transmuta en ELA de la *zoé*. De ahí que la animalidad de la *zoé* cultural sea de un orden superior a la animalidad de los *bíoi*, así como a la de otras *zoés* animales, aunque deba pasar por estos estados para alcanzar este nivel superior.[224]

Al hablar de *zoé* podemos hacerlo en dos sentidos: como vida natural o como vida cultural. En el caso de los animales la *zoé* es la vida inmortal de la especie por oposición y con respecto al *bíos* mortal de los individuos.[225] Pero en el caso de los hombres esta *zoé* es por definición cultural. Esta *zoé* cultural es otra manera de referirse a la "cultura como ser viviente" de la que han hablado Oswald Spengler y Leo

Frobenius:[226] "Las culturas son organismos."[227] Esto es, cualquier manifestación cultural, política, social, moral, científica, artística, etc., está viva, es una forma de vida, en la medida en que es parte de un ser viviente que es la *zoé* cultural.

Lo que está en el trasfondo del mecanismo HS es la domesticación cultural y social del exceso natural del que venimos hablando.[228] El *bíos* sagrado encarna este exceso, esta animalidad, y precisamente por eso encarna también la divinidad. Primero la animalidad y después y al mismo tiempo la divinidad.[229] Este proceso hay que entenderlo en un doble sentido, como dos fases del funcionamiento de la MHS en cada uno de sus ciclos, pero también como proceso a largo plazo en el que la máquina produce entidades trascendentes a partir de los *bíoi* inmanentes, que hipostasia o encarna en nuevas sustituciones o símbolos. Que a su vez puede dar lugar a procesos de disociación de lo sagrado en dos entidades: inmanente y trascendente, ctónica y urania, diabólica y divina, etc.

En suma, la humanidad es un producto de la MHS, de su conjunción y su disyunción alternativas, consecutivas, complementarias. Conjunción y disyunción de animalidad y humanidad, humanidad y divinidad, animalidad y divinidad. Desde que el hombre es hombre, es decir, desde que practica sacrificios y hierogamias, existe la humanidad y se encuentra *tensada*, delimitada, contenida, entre la animalidad y la divinidad, entre la pura inmanencia y la pura trascendencia. Extremos que no son más que dos caras de la moneda y que no tienen sentido el uno sin el otro. La consideración del animal como inferior es por lo tanto un producto de la MHS. De la misma manera que la consideración de la divinidad como superior. La MHS establece al mismo tiempo las separaciones materiales y las designaciones espirituales, produce y reproduce la sociedad y la realidad material que nos rodea, pero al mismo tiempo la trascendencia, los conceptos, los significados, que no tienen sentido más que en la misma mecánica de disyunciones y conjunciones, en la medida en que el sentido es una forma de encarnación. La MHS es una máquina de producción, tanto de realidad inmanente como trascendente, tanto de realidad como de energía, que es otra forma de realidad.[230] Esto será fundamental para cuando nos ocupemos de la MHS capitalista y sobre todo de la hollycapitalista. Porque la energía desempeña un papel protagonista a la hora de dar forma a la materia. De la misma que el espíritu tiende a dominar el cuerpo.

3.6. El cuerpo corruptible, el cuerpo incorruptible y el alma-espíritu

"Si declaramos espiritual nuestra materia, es verdad; si la declaramos corporal, no mentimos. Si la llamamos celeste, es su verdadero nombre. Si la denominamos terrestre, hablamos con propiedad."[231]

Después de introducir en términos generales cómo opera la MHS podemos entrar en el detalle de sus componentes más elementales. Ya hemos visto la distinción fundamental entre *bíos* y *zoé*. El sacrificio y la hierogamia transforman a alguno o algunos de estos *bíoi* profanos en sagrados, de manera que sirvan de intermediarios entre los primeros y la *zoé*. En estos intercambios, pero también en todo el proceso de transferencias y transmutaciones de las distintas categorías de ELA, juegan un papel fundamental las nociones de cuerpo y alma o espíritu, que encontramos en todas las culturas humanas. La MHS establece una identificación entre lo corporal y la muerte y lo anímico o espiritual y la vida, en la medida en que el sacrificio separa el cuerpo y el alma-espíritu, el cuerpo mortal y el alma-espíritu inmortal —relativamente con respecto al cuerpo—. De la misma manera las ELAs, que estamos identificando con el alma y el espíritu, hay que considerarlas como sustancias inmortales que fluyen y se encarnan en los cuerpos mortales. Todo ello lo produce la MHS a través de procesos de disyunción y de conjunción, de cuerpo y alma-espíritu, entre *bíoi* y *zoé,* en paralelo a transferencias y transmutaciones de estas energías y de los cuerpos mismos. Todo ello sucede entre todos los integrantes o componentes de la máquina: *bíoi* sagrados, *bíoi* profanos, *zoés*, pero también objetos sagrados y profanos, y por supuesto la naturaleza como marco general que proporciona permanentemente el alimento y absorbe el desecho. Y ya hemos dicho que podría haber entidades no humanas, alienígenas o extraterrestres, participando en la MHS, pero que por defecto consideramos parte de la naturaleza. Las conjunciones y las disyunciones se producen por lo tanto a dos niveles: entre los distintos planos de la realidad, tales como humanos, animales, vegetales, objetos; y entre lo material-corporal y lo anímico-espiritual.

Además, entre el cuerpo corruptible y el alma-espíritu, la MHS produce una categoría intermedia, el cuerpo incorruptible, que como veremos juega un papel importante en estos intercambios, como intermediario entre las dos categorías. En efecto, si el cuerpo es mortal, y el alma-espíritu inmortal, el cuerpo incorruptible es una suerte de categoría mixta en la medida en que tiene el aspecto de un cuerpo pero el carácter inmortal —siempre relativamente— de un alma o espíritu. Estos elementos corporales incorruptibles desempeñan un papel fundamental en la MHS en la medida en que hacen posible la mnemónica de la violencia y del goce de la que hemos hablado, al ser duraderos y poder ser transmitidos entre unas y otras generaciones como depositarios

de valores comunes que los trascienden.[232] En su momento veremos hasta qué punto esta categoría del *corpus incorruptum* es importante en la constitución del valor mercantil, en particular en el marco del culto a las reliquias de los santos.[233] Como dice Byung-Chul Han: "La acumulación de los cráneos de las víctimas sacrificadas... funciona como capital."[234] Se puede decir incluso que es la primera mercancía no viva, el primer objeto duradero que almacena un valor relativamente independiente de la de su comunidad, y que como tal puede ser intercambiado con otras comunidades o utilizado como catalizador de procesos de ampliación de dichas comunidades.

Estos elementos incorruptibles son el fundamento de toda la civilización. Aquí se ve hasta qué punto toda la cultura está construida alrededor de la muerte y de su ritualización sacrificial. Alrededor de estos elementos incorruptibles se construye la cultura, en la medida en que el espíritu emana y se reencarna en ellos, en ciclos cada vez más extensos. Pero insistimos, siempre en el marco de la imbricación última de lo corporal y lo espiritual. Todo el paradigma cultural occidental se deriva de esta incorruptibilidad, todas las categorías en las que se basa: la identidad, la contradicción, la permanencia, la estabilidad, la posesión, la materialidad. Toda nuestra cultura es una cultura de la muerte, o mejor dicho, de la vida de órdenes de agregación de la materia superiores que presuponen la muerte de los niveles inferiores. Como ha mostrado Gilbert Durand, parafraseando a Marcel Griaule, también la imaginación se deriva de esta voluntad de la cultura de "alzarse contra la podredumbre de la muerte y el destino".[235] En lo que hay que insistir es en que la preeminencia del espíritu sobre la materia, de lo permanente sobre lo perecedero, no puede comprenderse sin estos elementos corporales incorruptibles que operan como intermediarios entre el cuerpo corruptible y el alma o espíritu. En este sentido decimos que el espíritu emana de estos objetos incorruptibles y debe volver a reencarnarse en ellos tarde o temprano, todo ello en el marco de la mecánica HS. En última instancia toda la cultura gira en torno a la calavera y a la cruz de los fémures de las víctimas sacrificiales. Por eso el símbolo de los piratas es tan importante. En su momento mostraremos también cómo la transgresión constituye el motor que mueve toda la cultura, también la capitalista. Por eso los piratas juegan un papel central, como sucede hoy con el terrorismo de Estado encubierto, como ha sugerido Rafael Palacios.[236] La muerte de los órdenes inferiores de la existencia atraviesa siempre la vida de los superiores, le sirve de materia y energía de las que se alimenta, con la que se construye. El cráneo es la contraparte de la teología y la metafísica. Nuestros muertos nos piensan al tiempo que nos poseen.

Estas distinciones son fundamentales para entender cómo funciona la MHS. Pero también para entender la noción de *persona* que la máquina produce. Como ha mostrado Roberto Esposito en *Person and Things: From the Body's Point of View* todo se deriva de una "fractura original". Esta fractura original no es otra que la que produce

la MS, la de cuerpo y alma-espíritu, como dos sustancias que pueden ser separadas y reintegradas intencionadamente. De esta separación deriva en última instancia la noción clásica de *persona* como máscara, como rol social, como dimensión trascendente que se superpone a la dimensión inmanente.[237] Lo que está en el trasfondo de esta fractura de lo corporal y de lo espiritual, de la *persona* como máscara social, no es otra cosa que la MHS. No es una casualidad que el término *persona* se refiera a la máscara que se colocaban los actores griegos.[238] Como veremos la MHS está estrechamente vinculada al teatro, no se puede comprender al margen de esta dimensión ritual, teatral, enmascaradora, simbólica. Los romanos no hablaban de ser una *persona*, sino de tener una *persona*, como algo, insistimos, que se superpone, que se encarna, que *anima* el cuerpo. La persona como algo que el cuerpo posee, como un plus, como un exceso. De manera similar a la manera como en las mercancías capitalistas se encarna *el* valor de cambio, un único valor de cambio que hace las veces de espíritu sacrificial. El valor es la dimensión espiritual del Dios capitalista que se encarna en las mercancías o en el dinero. Por lo tanto, no cabe, al hablar del valor de las mercancías, de hacerlo de *su* valor de cambio, sino *del* valor de cambio como sustancia genérica que todas las mercancías comparten y les permite a todas relacionarse. Como la persona, el valor de cambio es aquello que las hace ser lo que son en el ritual de intercambio social de las mercancías, en el que, de nuevo, estas no se definen por lo que son, sino por lo que tienen, porque tienen un valor, porque encarnan *el* valor. Pero todavía debemos ocuparnos de asuntos más básicos antes de analizar cómo funciona la MHS capitalista.

3.7. Mortalidad e inmortalidad, inmanencia y trascendencia

"¡Oh muerte, muerte!, ¡no sé quién te teme, pues está en ti la vida!"[239]

Las nociones de cuerpo corruptible, incorruptible y alma-espíritu se relacionan estrechamente con las de mortalidad e inmortalidad. Numerosas culturas y filosofías han considerado el alma-espíritu como un principio vital.[240] A. R. Radcliffe-Brown nos habla de rituales totémicos de aborígenes australianos para los que determinados ámbitos sagrados, tales como árboles, rocas, charcas o montones de piedras, poseen un "espíritu de vida" o una "fuerza de vida", que son "puestos en movimiento" mediante estos rituales, que "renuevan la vitalidad" de los tótems de los clanes correspondientes o del conjunto de la tribu.[241] Como ha sugerido Ludwig Klages, esta vinculación del alma con la vida, con el principio vital, supone también la noción de cambio, de transformación, de metamorfosis.[242]

Como hemos mostrado la clave para entender cómo se separan el cuerpo y el alma-espíritu es el sacrificio, la muerte ritual del cuerpo junto a la liberación del alma o del espíritu relativamente inmortal. La MS ha distinguido desde tiempo inmemorial entre dos substancias: material e inmaterial, corporal y espiritual, mortal e inmortal. Nuestra tesis es que en estas distinciones juega un papel fundamental el sacrificio en la medida en que establece una distinción neta entre un estado del *bíos* sagrado anterior a la muerte y otro posterior a la muerte. Es verdad que esto también se produce en el caso de los *bíoi* profanos, pero el sacrificio de los *bíoi* sagrados funciona como paradigma, como modelo, como referencia, para el resto de casos. La muerte natural es un derivado de la muerte cultural o sacrificio. De ahí que entre las culturas primitivas raramente se considera la posibilidad de la muerte natural.[243] Insistimos, cultural y simbólicamente hablando —valga la redundancia— la muerte es siempre cultural. El sacrificio o muerte sagrada es el paradigma de la muerte profana.

Las distinciones entre cuerpo y alma-espíritu, mortalidad e inmortalidad, inmanencia y trascendencia, no son puros conceptos, sino productos reales de la MHS. La realidad se disocia en una dimensión inmanente y otra trascendente, pero ambas son justamente esto: dos dimensiones complementarias de una misma realidad. Y si esto es así es porque el ritual sacrificial tiene un efecto muy intenso en la comunidad, en la medida en que resuelve o conjura las crisis, en la medida en que restablece el orden, en la medida en que canaliza y absorbe el exceso LA. Todo ello con el *bíos* sagrado y sus disyunciones y conjunciones como protagonista, como foco, como vehículo, como receptáculo, de estas transferencias colectivas. Pero también como paradigma de conocimiento, de producción de nociones y significados. Como símbolo por

antonomasia. Si estamos asimilando la MHS a una alquimia social es también en este sentido. La alquimia implica una *metafísica*, pero no como disciplina separada como terminó constituyéndose en la decadente filosofía occidental, sino como una dimensión de la realidad vinculada e inseparable de la *física*. Lo característico de la alquimia es que en ella los planos de la teoría y de la práctica son inseparables. La alquimia se ocupa no solo de los dos planos de la realidad, sino también de su vinculación, de su armonía.[244] De la misma manera que la MHS opera en base a procesos complementarios de disyunción y conjunción.

Si el cuerpo del *bíos* sagrado se conserva tras su sacrificio, pero en estado inerte —sin movimiento, sin respiración, sin fuerza, sin calor, sin goce, sin violencia— es razonable pensar que algo se ha separado de él en el momento de su muerte. Platón dice en *Fedro* que "[t]oda alma es inmortal. Porque aquello que se mueve siempre es inmortal."[245] Si además este sacrificio produce cambios en el resto de los *bíoi*, también es lógico pensar que algo del *bíos* sagrado ha pasado, se ha transferido, a los *bíoi* profanos. Sobre todo si tenemos en cuenta que una parte sustancial del sacrificio es la ingesta colectiva del *bíos* sagrado. Ese algo que fluye del *bíos* sagrado a los *bíoi* profanos, que influye en ellos y en la *zoé* en su conjunto, en los objetos, en la naturaleza, podemos llamarlo alma o espíritu, podemos llamarlo energía vital, podemos llamarlo flujo LA. Podemos llamarlo como queramos, pero en definitiva nos estamos refiriendo a lo mismo. A algo que pasa de unos cuerpos a otros, que fluye entre ellos, que se acumula de manera particular en algunos, todo ello impulsado por la MHS, cuyo cometido fundamental es gestionar, controlar estos flujos. En todo caso se trata de una realidad trascendente, producida por la MHS, que se superpone, se encarna, se incorpora a la realidad inmanente, a los cuerpos y a la materia.[246] La MHS no solo se basa, sino que de hecho produce esta trascendencia, al mismo tiempo que su distinción con respecto a la inmanencia. Es decir, produce, desde que el hombre es hombre, aunque en un principio no se pudiese formular conceptualmente, una realidad dicotómica, bidimensional, inmanente y trascendente a un tiempo, que pone en cuestión todas las filosofías que han querido reducirse a solo una de ellas, tanto en un extremo como en el otro, tanto realistas-materialistas como idealistas, igualmente parciales.[247]

En lo que hay que insistir es en que la noción y el fenómeno de alma o espíritu que se separa del cuerpo se refieren antes que nada al *bíos* sagrado y a su sacrificio,[248] y a partir de este se entiende cómo se da en el resto de *bíoi* y en las *zoés*. El alma o espíritu es antes que nada del *bíos* sagrado, sobre todo del sacrificial, pero también en menor medida del *bíos* sagrado que se encarna en otro *bíos* sagrado en la hierogamia. Así, la hierogamia también tiene su parte en la noción de alma o espíritu. Lo que está presente en la hierogamia es también una vinculación entre los *bíoi* y la *zoé*, es decir una fusión de los *bíoi* en la *zoé*, una común pertenencia a una entidad mayor que se expresa como

la participación en un alma o espíritu común, en el alma-espíritu de la *zoé*, que después perdura como alma-espíritu del clan o del linaje, particularmente en el ámbito matriarcal. Pero es evidente que el sacrificio establece una distinción más neta de lo que es el alma o el espíritu con respecto al cuerpo, debido a la violencia que lo caracteriza. Y aquí se ve cómo la violencia y el saber aparecen desde un principio vinculados, y no lo dejarán de estar jamás en la cultura humana, por más que el saber oficial trate de ocultarlo y de negarlo. En una suerte de neurosis fundamental del saber que supone no reconocer lo que lo constituye. La razón es la espada.[249] Afortunadamente los símbolos nos *dicen* más que los catedráticos de universidad.

El alma-espíritu es, en definitiva, una proyección trascendente que se superpone al cuerpo del *bíos* sagrado, y a partir de él al resto de *bíoi* o de objetos que lo sustituyen o que lo toman como referencia. Como veremos esta doble dimensión de la realidad es fundamental para entender la MHS y el papel que los símbolos juegan en ella, que no dejan de ser cuerpos en los que se encarna esta realidad trascendente llamada alma o espíritu. La noción de alma o espíritu es por lo tanto un producto de la MHS, sobre todo de la MS, una realidad trascendente pero siempre vinculada de una manera u otra a la realidad inmanente. A partir de esta noción específica de alma-espíritu del *bíos* sagrado se concibe, como decíamos, la noción genérica de alma de los *bíoi* profanos y de las *zoés*.

Pero aclaremos la distinción entre alma y espíritu que hasta ahora hemos tendido a confundir. El espíritu no es más que una depuración, una elaboración más sutil de esta noción de alma del *bíos* sagrado. El espíritu es también una construcción trascendente, de hecho aun más trascendente, más desencarnada, más descorporificada, pero que remite y se deriva en última instancia de la sustancia trascendente fundamental de las que se derivan todas las demás, el alma-espíritu inmortal del *bíos* sagrado.[250]

En todo caso hay que insistir en que este alma-espíritu del *bíos* sagrado no está aislado. Es una proyección del principio vital que lo rodea. Es una suerte de vacío que el ritual sacrificial produce y que por ello se rellena, succiona el principio vital del conjunto de la realidad. Un vacío que absorbe el exceso libidinoso-agresivo. Por eso es tan eficaz. La clave, otra vez, está en la violencia del acto, en dar muerte, en crear culturalmente este vacío para que pueda ser rellenado por el alma-espíritu de la *zoé* natural y de la *zoé* cultural que rodean a la víctima. Este es, insistimos, el primer acto cultural.

Todo lo que venimos diciendo esta presente de manera muy evidente en Platón, y debería ser comprendido por todo aquel que no quiera perderse en el laberinto de la entelequia, como les ocurre hoy a tantos. Se habla de pajas mentales y la metáfora es muy oportuna, si se nos permite hablar en estos términos, en la medida en que los pensamientos desencarnados son como eyaculaciones que producen placer pero no

llegan a concebir nada, a transmitir el principio vital sin el cual tanto el espíritu como el cuerpo son sustancias muertas. El hombre, a diferencia de los animales, es constitutivamente inmanente y trascendente. Su cultura se basa en esta distinción, en esta producción de trascendencia como realidad superpuesta a la realidad inmanente, y que hace posible las relaciones entre los distintos órdenes vitales. El resto de las nociones de orden espiritual que la cultura va produciendo se sostienen, se derivan, son sutilizaciones, de la noción de alma, y en concreto de la del *bíos* sagrado. Esto significa que cualquier noción trascendente que no esté de alguna manera encarnada en una realidad inmanente es una entelequia. Es decir, si hablamos de realidad trascendente es solo en la medida en que esta se encarna en la realidad inmanente, y por lo tanto deja de ser una entelequia para convertirse en una realidad, deja de ser una paja mental para participar de un proceso de concepción y de transmisión de vida. De la misma manera no tiene sentido hablar de realidad inmanente, como hacen los filósofos contemporáneos, con independencia de la realidad trascendente, en la medida en que el mismo pensamiento y lenguaje son producciones trascendentes.[251] Tiene sentido la producción de trascendencia pero solo como proceso parcial de un proceso total que tiene necesariamente que retornar a la inmanencia. La inmanencia y la trascendencia son como la catábasis y la anábasis, la manifestación y la no manifestación, no tienen sentido las unas sin las otras.[252]

Con carácter general podemos decir que el cuerpo es corruptible y mortal y el alma-espíritu es incorruptible e inmortal.[253] Lo cierto es que en el tema que nos ocupa las cosas nunca son tan simples, y la prueba es la existencia del cuerpo incorruptible, que como hemos visto no es corruptible y se puede considerar como inmortal, al menos con respecto al cuerpo corruptible. También tenemos el caso de la sangre, que desempeña un papel intermediario fundamental en los rituales sacrificiales de muchas culturas, en la medida en que también se la considera como una encarnación del principio vital.[254] Pero necesitamos un cierto grado de generalización para poder plantear la mecánica HS en términos genéricos, tal como estamos intentando hacer en este trabajo, aunque podamos a su vez matizar muchos aspectos a otras escalas de análisis. En todo caso es importante subrayar que las nociones de mortalidad y de inmortalidad deben ser entendidas, como todo en esta obra, como relativas y complementarias la una con respecto de la otra. Hay que entenderlas siempre desde la lógica de la complementariedad y la reciprocidad, tener en cuenta que la mortalidad es solo una parte integrante de la inmortalidad, que la inmortalidad se alimenta de la mortalidad, que la muerte de unos órdenes de la existencia se transmuta en vida y alimenta los órdenes superiores. "Inmortales-mortales, mortales-inmortales; viven aquéllos la muerte de éstos, mueren éstos la vida de aquéllos", dice Heráclito.[255] En otras palabras, de la misma manera que hemos mostrado que las nociones de *bíos* y *zoé* se interpenetran, que los *bíoi* forman parte de *zoés*, sean naturales o culturales, de la misma manera los cuerpos son mortales en tanto que *bíoi* pero inmortales en tanto que

zoés.[256] Morimos solo como *bíoi* pero no como *zoés*. Así es que somos, en cierto sentido, inmortales. O al contrario, solo somos mortales en un cierto sentido, en otro somos inmortales. La iniciación consiste en comprender esto. Este sentimiento de que la vida de los órdenes inferiores alimenta a los órdenes superiores ha estado muy presente en los rituales sacrificiales desde un principio, como algo que se comprendía intuitiva y simbólicamente, como nos ha mostrado William Robertson Smith.[257]

El fenómeno de la encarnación se puede entender desde esta lógica de la mortalidad del *bíos* y la inmortalidad relativa de la *zoé*. Hablar de cuerpo y de alma-espíritu como de lo mortal y lo inmortal es solo una aproximación a una realidad más compleja. Como decíamos hay elementos corporales que son incorruptibles, y que por ello pueden considerarse como inmortales relativamente. Así, mortal e inmortal no se corresponden exactamente con corporal y anímico-espiritual.

Pero un papel similar al de los elementos incorruptibles de la víctima lo desempeñan sustancias como la sangre, que también operan como intermediarios entre categorías. Si los elementos incorruptibles ofrecen el contenedor material, el vacío en el que se encarna el principio vital inmortal, la sangre fluyente de la víctima es en sí misma el principio vital. De manera que ambos elementos desempeñan a fin de cuentas una función parecida: concentrar este principio vital, almacenarlo, delimitarlo, activando así la fuerza de estos símbolos. Ya hemos visto que la sangre, a pesar de ser una sustancia corporal corruptible, es identificada en numerosas culturas como el alma, y como tal es bebida en el marco del sacrificio, o utilizada en forma de libación o unción para alimentar la tierra o los *sacra*, los objetos sagrados: "[p]orque la vida de la carne en la sangre está".[258] En efecto, la sangre es un elemento central en muchos sacrificios, a menudo asociada al principio vital que lo atraviesa todo, y por ello protagonista de todo tipo de ritos tales como bebidas, unciones, libaciones, que hacen posible la transmisión de la vida entre unos seres y otros, fusionando diferentes *bíoi* y *zoés*. Es el caso, por poner un ejemplo, de los sacrificios realizados en honor a la diosa Durga, en el templo de Devipattan, en la India, en los que la sangre de los animales sacrificados era recogida en una fosa bajo el altar y mezclada con arena que se enterraba en los campos de labranza para propiciar su fertilidad.[259] Es interesante destacar además cómo la sangre puede también asociarse al agua, que como hemos visto tiende a encarnar a su vez el principio vital, como si el agua fuese una suerte de sangre de la tierra y por lo tanto acogiese de manera particularmente adecuada la sangre de las víctimas.[260]

Además, la sangre vincula de manera muy estrecha lo sacrificial y lo hierogámico. Es el lazo fundamental de los clanes, que como sabemos es la base de las sociedades más arcaicas,[261] habitualmente haciendo las veces de lo que posteriormente será la familia en el marco de regímenes de matrimonio grupal. La hierogamia ofrece la

referencia fundamental para los intercambios matrimoniales, y por lo tanto sanguíneos, de la misma manera que el sacrificio es la referencia fundamental para otro tipo de intercambios como los que se dan con los antepasados o con las especies totémicas.

Las culturas primitivas consideran también que el principio vital coincide con elementos tales como el aliento o el olor.[262] En lo que se puede observar la realidad trascendente no es más que un derivado de estas nociones, en la medida en que el principio vital se ha ido espiritualizando, transformando en algo menos material y más espiritual. En este sentido decimos que la MHS produce la trascendencia, pero también que esta no es más que un polo de una serie de fenómenos reales de los que el otro polo es la inmanencia. La MHS produce la trascendencia porque la separa de la inmanencia, de la misma manera que el espíritu parece separarse del cuerpo, pero esto no es más que una ilusión, una construcción cultural, un epifenómeno con respecto al fenómeno de la encarnación, sin el cual toda esta mecánica pierde su sentido. La primera cultura es ya cultura de la ilusión, de la ficción, de la creencia, de la mentira, de la manipulación. Si algo falta en la cultura humana es verdad. La única verdad es el vacío alrededor del que todo gravita, pero que es demasiado obsceno para ser reconocido. Es lo que nosotros llamamos el centro del toroide vorticial, del que hablaremos más adelante.

3.8. Conjunciones y disyunciones

"Nuestra Obra es la conversión y el cambio de un ser en otro ser, como de una cosa en otra cosa, de la debilidad en fuerza... de la corporeidad en espiritualidad."[263]

Hemos visto que la MHS produce *conjunciones y disyunciones*. Tomamos estos términos de la obra homónima de Octavio Paz, pero los utilizamos en un sentido más amplio. Para Paz las conjunciones y las disyunciones se dan entre cuerpo y alma-espíritu, entre inmanencia y trascendencia, y en base a ellas propone un brillante y erudito análisis comparado de las religiones. Nosotros nos servimos de estas nociones para comprender la mecánica HS, basada también en conjunciones y disyunciones de lo corporal y lo anímico-espiritual. Pero las utilizamos también para comprender cómo se unen y se separan los distintos planos de la realidad, en el marco de la MHS y de la alternancia de crisis y orden, de transgresión y prohibición. Pues al fin y al cabo las separaciones entre lo corporal y lo anímico-espiritual no solo articulan la sociedad humana, los *bíoi* profanos, los *bíoi* sagrados y las *zoés*, sino que lo hacen al mismo tiempo que articulan lo humano con lo animal, lo vegetal, lo mineral y lo cósmico. Y de hecho al mismo tiempo que lo articulan todo, pues como estamos intentando mostrar, el ritual HS es el centro de la cultura, el centro del toroide vorticial alrededor del que se estructura toda la realidad, tal como esta es concebida, producida y reproducida por la MHS.

En última instancia la *zoé* natural puede considerarse inmortal, en la medida en que es la fuente del principio vital que lo atraviesa todo y gracias al cual cada una de las *zoés* naturales y la *zoé* cultural como un caso particular de ellas, encarnan esa vida. La *zoé* natural en general es inmortal, siempre relativamente, pero en la práctica esta inmortalidad podemos considerarla absolutamente, en la medida en que nuestra escala de observación es minúscula comparada con la de la naturaleza en su conjunto. Esta vida inmortal se encarna en las *zoés* naturales específicas, que pueden considerarse inmortales relativamente en la medida en que sobreviven a los *bíoi* que las componen. Y lo mismo se puede decir de la *zoé* cultural, en la medida en que es una *zoé* natural de segundo orden. La cultura humana en general, cada una de sus culturas, lenguas, tradiciones, morales, leyes, son inmortales con relación a los *bíoi* mortales, en la medida en que los sobreviven. Y en este sentido se puede decir que tienen una componente espiritual mayor que los *bíoi*, pero que si siguen estando vivas es en la medida en que se encarnan en los *bíoi* y en los objetos que conforman la cultura, que de manera recíproca tienen una componente corporal mayor.[264] Pero siempre considerando que lo corporal y lo espiritual no son más que dos dimensiones, dos polos que se dan necesariamente de manera coordinada en toda realidad.

Por otro lado, los sacrificios y las hierogamias juegan un papel central en la definición de estas instituciones culturales, de manera que se puede decir que se derivan del alma de los *bíoi* sagrados, que se encarnan a su vez en las *zoés,* en los *bíoi* profanos, en los objetos, en suma en la cultura como ser viviente encarnado. J. G. Frazer nos habla de un caso de sacrificio que ilustra muy bien esta idea. Se practicaba entre los dinkas de lo que hoy es Sudán del Sur. Cuando un "hacedor de lluvias" se siente débil y cree no poder cumplir su función, decide que le entierren vivo en una gran fosa cavada en la tierra:

"Desde allí —nos dice Frazer—, de vez en cuando, habla a la gente recordándoles la historia pasada de la tribu, cómo la gobernó y aconsejó e instruyéndoles acerca de cómo deben actuar en el futuro. Por último, cuando ha concluido su admonición, les ordena que lo entierren, lo que cumplen arrojando la tierra en la fosa sobre él, con lo que pronto perece de sofocación."[265]

La particularidad de este sacrificio es que la víctima pronuncia de viva voz las normas morales y de gobierno que han regido y han de seguir rigiendo tras su muerte, de manera que, una vez que haya sido sacrificado, la identificación de sus palabras con su alma será evidente. Pero la mecánica de fondo es la misma también en otros casos en los que esta asociación no es tan evidente. Es el caso de la muerte del padre freudiana, en la que los hermanos instituyen un determinado régimen de prohibiciones en recuerdo y en homenaje al padre asesinado. En este sentido decimos que todas las instituciones culturales, la moral, el lenguaje, las leyes, etc., se derivan del sacrificio, del alma-espíritu de los *bíoi* sagrados, de su encarnación en elementos incorruptibles, y a partir de hay en toda una serie de sustituciones de las que nos ocuparemos en su momento.

Toda la cultura es un producto y un derivado de la MHS. Llamamos cultura a todo lo que participa o compone la máquina, que en última instancia es todo a lo que llega la cultura, aunque sea porque es designado por la cultura, con excepción del exceso natural constitutivo que no se deja integrar o sacrificar por completo. Por ejemplo, en el caso de los rituales de fertilidad, una de las prácticas habituales es reintegrar parte de la víctima sacrificial a la tierra de labranza, sea por enterramiento, cremación, libación, aspersión u otros métodos, con el objetivo de propiciar su fertilidad. En este caso la distinción entre esta naturaleza *cultivada* —culturizada— y la naturaleza virgen es nítida, lo que se produce en conjunción con la distinción entre las uniones eróticas legítimas e ilegítimas. En otros casos esta distinción no es tan neta, como cuando se arroja a las víctimas sacrificiales a los ríos, los lagos o el mar, con similares fines propiciatorios. Como vemos la MHS está siempre atravesada por la dimensión excesiva de la naturaleza, como lo que entra y lo que sale. La naturaleza en sentido estricto es todo aquello que no se deja procesar por la MHS, aquello que la alimenta y aquello que la MHS excreta. La MHS culturiza a la naturaleza, pero nunca por

completo, siempre queda un resto que es lo que podemos llamar naturaleza en sentido pleno. Naturaleza que rodea por todos los lados, que atraviesa, que excede, a la segunda naturaleza que es la cultura. Otro ejemplo nos permitirá comprender lo que diferencia a la naturaleza de la cultura. Las estrellas son como tales naturaleza, pero son al mismo tiempo cultura en la medida en que son entendidas como constelaciones en el marco de rituales, en la medida en que se constelan con el resto de integrantes de la MHS. Son cultura, aunque no se las pueda tocar, en la medida en que su imagen es percibida, en que sus influencias son sentidas por la cultura, y como tales, son interpretadas.

En suma, los distintos elementos del *bíos* sagrado que son separados —disyunción— mediante el sacrificio se reintegran —conjunción— en otros participantes en la MHS, y ambos procesos de distintas maneras: desmembramiento, ingestión, libación, cremación, enterramiento, segregación, ostentación, etc. Todo ello según una compleja mecánica de jerarquías, particiones y distribuciones.[266] Ciertas partes de la víctima se consumen en grupo, otras son privilegio de las castas religiosas o políticas, algunas se reservan cuidadosamente, se esconden, otras se exponen públicamente como monumentos, etc. Así se establece toda una mecánica de relaciones, de superposiciones, de correspondencias, de simbolismos, entre distintos elementos de los *bíoi* sagrados y el resto de la realidad.

En definitiva, de lo que se trata es de neutralizar, a través del *bíos* sagrado, el exceso LA natural y todo lo que de este se deriva: la culpabilidad, la impureza, el mal, etc. Si esto es posible es porque la MHS transfiere al *bíos* sagrado todo lo que se considera perjudicial, negativo, amenazante, nefasto, contagioso, impuro, en suma, maléfico. De la misma manera que hoy el régimen hollycapitalista escenifica sofisticados rituales mediáticos para externalizar su violencia, en forma de terrorismo de bandera falsa, de pandemia de laboratorio, de catástrofe "natural" ingenierizada. El mecanismo será tanto más efectivo cuanto más eficazmente se produzcan las transferencias colectivas hacia los *bíoi* o los objetos sagrados, cuanto mejor representen estos *bíoi* u objetos lo animal, lo monstruoso, lo prohibido, lo maléfico. Pero la noción de mal puede ser engañosa, porque la MHS asocia a los *bíoi* sagrados alternativamente con el mal y con el bien, están siempre atravesados por la ambivalencia de lo sagrado. Precisamente en la medida en que son los articuladores de los procesos de disyunción y conjunción. De ahí que, para no quedar atrapados en el maniqueísmo, para entender la radical amoralidad de la MHS, haya que comprenderla antes que nada como máquina de conjunciones y disyunciones de materia y de energía; con un papel preponderante, como sabemos, en lo que se refiere a las ELAs. Después, como fenómeno secundario, la máquina produce toda otra serie de nociones tales como las de bien y mal, inocencia y culpabilidad, etc., de las que nos ocuparemos en el próximo capítulo.[267] Podemos considerarlas producciones inmateriales, pero que necesitan de algún tipo de acompañamiento

material para poder expresase, para poder encarnarse. Como veremos en su momento la mecánica capitalista y hollycapitalista es la misma con mercancías inmateriales y en general con cualquier valor de cambio, esté más o menos encarnado en mercancías o sea un simple apunte en una cuenta bancaria digital.

En todo caso la MHS es eficaz, como vimos en su momento, en la medida en que las transferencias y las transmutaciones, del tipo que sean, en un sentido o en otro, positivas o negativas, se den de manera coordinada y armoniosa entre los *bíoi*, contribuyan a los procesos de resolución de crisis, expurgación, purificación, catarsis, etc. La MHS es radicalmente amoral, pero es más eficaz en la medida en que los *bíoi* sagrados canalicen las energías excedentarias, las concentren, las absorban, las amortigüen, las almacenen, las irradien. La MHS es pura economía energética LA. La moral viene solo en un segundo tiempo, y como una pura fachada, para guardar las apariencias. El motor de la máquina se esconde en su chasis y es radicalmente amoral. Se alimenta de sangre, de semen, de flujo vaginal y de todos sus derivados.

La disyunción del cuerpo y el alma o espíritu de las víctimas, pero también la de las distintas partes de su cuerpo, investidas de distintos significados, responde a este interés en neutralizar su poder, en transformar su dimensión maléfica en benéfica.[268] Al contrario, la hierogamia, en su modalidad más pura, puede interpretarse como una encarnación en un *bíos* sagrado de la dimensión benéfica de la naturaleza. Pero insistimos en que las nociones de bien y de mal son muy ambiguas. Es preferible entender la MHS antes que nada como un intercambiador de materia y de flujos LAs, de un tipo o de otro, en un sentido o en otro. La moral viene después, como pura apariencia.

Cuando hablamos de encarnación nos estamos refiriendo a la forma fundamental de la conjunción. La ingesta, el enterramiento o la libación son formas de encarnación sacrificial, de la misma manera que la hierogamia es una forma de encarnación erótica.[269] La encarnación sacrificial se mueve en un arco que va de la inmanencia de la ingesta real del *bíos* sagrado por los *bíoi* profanos, hasta la trascendencia de la unión del espíritu con la materia. De la misma manera la hierogamia se mueve entre la unión sexual real entre al menos de entidades inmanentes y la encarnación del espíritu trascendente en la materia inmanente. Pero hay que entender la encarnación también, sea del tipo sacrificial o hierogámico, como una transmutación, como un cambio de estado, como una "espiritualización del cuerpo", como se dice en alquimia.[270] En este sentido venimos diciendo desde un principio que las ELAs se encarnan en los cuerpos o en la materia y los transmutan. La encarnación sacrificial y la hierogámica operan como paradigmas para el resto de fenómenos de conjunción. De la misma manera que el sacrificio y el nacimiento divino operan como paradigmas para el resto de fenómenos de disyunción.

Un ejemplo de lo que estamos diciendo es la posesión. Los griegos creían que la locura era una forma de encarnación o de posesión por algún espíritu o *demon*. El mismo sentido tenía la embriaguez. De ahí que ambas jueguen un papel importante en muchos rituales, tanto de orientación hierogámica como sacrificial. Los cultos dionisíacos son un buen ejemplo de ello. La embriaguez es posesión porque el vino se considera una encarnación de Dionisio, que remite a su vez a su vinculación con la sangre sacrificial. Se bebe el vino *como si* se bebiese la sangre del *bíos* sagrado, la sangre de Dionisio, según una mecánica de sustituciones en la que lo que importa no es lo que algo es sino lo que representa, lo que simboliza, lo que encarna.[271] En este ejemplo se ve cómo la encarnación tiene sentido porque forma parte de un proceso más complejo, porque es una conjunción que remite a una disyunción, y ambas son en última instancia al mismo tiempo hierogámicas y sacrificiales, porque la máquina supone la conjunción de todos los órdenes de la realidad en los que estas distinciones no tienen sentido. Aclararemos esta cuestión en próximos capítulos.

La cremación es también habitual en muchos sacrificios, en la medida en que produce de forma acelerada la disyunción de los elementos, la consunción del cuerpo corruptible, su separación del cuerpo incorruptible así como del alma o espíritu. Walter Burkert dice que "[l]os sacrificios sin fuego son excepciones raras e intencionales y, a la inversa, raramente hay fuego sin sacrificio..."[272] Pero William Robertson Smith matiza la preeminencia del fuego, señalando que, al menos en el ámbito semita, los sacrificios más antiguos, aquellos vinculados a cultos más inmanentistas, eran ctónicos, bien en forma de enterramiento o de inmersión en entornos acuáticos; mientras que los sacrificios realizados con fuego, vinculados a cultos más trascendentalistas, no llegaron a predominar más que en períodos posteriores.[273] En este sentido se puede decir que la MHS produce la trascendencia, pero este proceso no se da de la noche a la mañana. Las primeras hierogamias y los primeros sacrificios son más inmanentistas, y con el tiempo la mecánica HS va haciendo posible la producción de trascendencia y con ello cultos más trascendentalistas. Hasta llegar a religiones en las que la divinidad se entiende como pura trascendencia separada de la inmanencia.

Como ha mostrado Gilbert Durand, hay en las incineraciones una tendencia hacia lo uranio, por oposición a los enterramientos o a las inmersiones en agua, que tienden hacia lo ctónico. Y esta componente urania incide lógicamente en la mecánica de disyunciones de lo corporal y lo anímico-espíritu, en la medida en que lo espiritual tiende a identificarse con lo celestial.[274] Algo parecido podría decirse de las libaciones, que tienden a ser consideradas un alimento más apropiado para los dioses que los alimentos sólidos, en correspondencia con su mayor sutilidad.[275] Como ha mostrado Jean Przyluski, frente a los enterramientos, asociados a una idea de renacimiento similar a la de los vegetales, las incineraciones suponían remplazar esta

lógica por la del viaje de las almas a las alturas. Y todo esto tiene evidentemente sus implicaciones, en la medida en que lo ctónico ha tendido a asociarse a lo femenino y lo uranio a lo masculino.[276] De ahí que la tendencia que va de los sacrificios ctónicos a los uranios tienda a verse acompañada de una tendencia correspondiente que va del matriarcado al patriarcado, de la que hablaremos después. pero hablamos solo de una tendencia general que no se da en todos los casos. Y así, por poner un ejemplo, en el Antiguo Egipto encontramos a menudo diosas uranias como Nut o Isis.

Siguiendo con el tema de las incineraciones sacrificiales, de ellas se deriva que el hogar constituya el lugar central en muchos templos. El fuego no solo separa, sino que también transmuta las distintas sustancias, transforma la materia en energía, en calor, olor, humo, fuego, luz, etc. Hemos dicho que la MHS no deja de ser una alquimia social y un signo evidente de ello es la importancia que en ella, como en la alquimia, tiene el fuego.

En definitiva, de lo que estamos hablando todo el rato es de intercambios, no solo entre los cuatro tipos de ELAs, y entre lo corporal y lo anímico-espiritual, sino también, en términos más generales, entre lo mortal y lo inmortal, lo inmanente y lo trascendente. Deméter concede la inmortalidad a Demofonte "sosteniéndole sobre el fuego para quemar su mortalidad".[277] La MHS produce, como decimos, la trascendencia, y a su vez la reintegra en la inmanencia en forma de encarnación.

En lo que hay que insistir es en que, cuando hablamos de disyunción y de conjunción, estamos hablando en el sentido más concreto y a la vez en el más conceptual. Esto es, que la MHS produce alma, espíritu, significado, trascendencia, pero al mismo tiempo les da sentido en la medida en que los vincula a referentes corporales, materiales, significantes, simbólicos, inmanentes. Esto abunda en lo que ya hemos dicho, que inmanencia y trascendencia son nociones inseparables, por mucho que algunos teóricos se sientan más cómodos manejando solo una u otra de estas categorías y desentendiéndose de sus relaciones. Todo esto supone que la MHS, que es la que en última instancia produce estas disyunciones y conjunciones, es el dispositivo fundamental de la cultura, no solo desde el punto de vista religioso y político, o como veremos a continuación moral, sino también cultural en el sentido restringido del término, como mecanismo productor de conocimiento, de saber, de significado, de sentido.

En suma, la MHS produce disyunciones y conjunciones de la inmanencia y la trascendencia. El sacrificio separa y la ingesta sacrificial une. De manera complementaria e inversa, la hierogamia une y el nacimiento divino separa. Aunque a otro nivel se podría decir también que el nacimiento es una encarnación de lo trascendente en lo inmanente. Entre la MS y la MH se da una suerte de asimetría

constitutiva que hace posible que la realidad se transforme en un determinado sentido, que hace posible la temporalidad. Mientras que en un estadio anterior, lo que tendríamos es una temporalidad cíclica, un "eterno retorno de lo mismo". En otras palabras, la pérdida de consciencia de la mecánica HS hace posible la *creencia* en la linealidad y la irreversibilidad del tiempo, que como sabemos son claves en la tradición judeocristiana. Pero que nos atrevemos a decir que son una ilusión, en la medida en que llevan aparejadas una suerte de irrealidad que lo convierte todo en un simulacro. El inicio de la temporalidad fue el inicio de la debacle.

Volviendo al tema del cuerpo incorruptible, como ya hemos dicho, este juega un papel de intermediario entre lo corporal y lo espiritual, entre lo inmanente y lo trascendente. De ahí que muchas de las partes incorruptibles de los *bíoi* sagrados —cráneos, cornamentas, quijadas, colmillos, dientes, fémures, etc.— sean utilizadas como armas o como armaduras, como protagonistas de los rituales, como ídolos o monumentos, que se conserven de un ritual a otro, y que en general estén investidos de un poder específico.[278] Sabemos que los antiguos guerreros utilizaban estos elementos incorruptibles como fetiches cargados de poder, desde los cuernos hasta las pieles de las bestias, desde los colmillos hasta las quijadas. A la misma mecánica fetichista remite la reutilización de armas de héroes o de ejércitos legendarios, como cuando Alejandro Magno recurría a las armas que habían pertenecido a Aquiles y a sus soldados en la guerra de Troya.[279]

En las prácticas de "enterramiento por partes" de las dinastías reales se pueden observar estas separaciones de lo corruptible y lo incorruptible, que ponen de manifiesto hasta el día de hoy el distinto estatus de ambos elementos de los *bíoi* sagrados.[280] Lo que está en el trasfondo de estas prácticas es la mecánica de transferencias y de encarnaciones que estamos intentando mostrar, en la que estos elementos incorruptibles son vehículos privilegiados de la encarnación del principio vital que atraviesa, en este caso, una dinastía monárquica. Como veremos sucede algo parecido con los falos castrados, que a pesar de no ser en principio incorruptibles, son sustituidos por simulacros elaborados a partir de elementos incorruptibles, como huesos o cornamentas de animales sagrados.

En este punto conviene hacer una aclaración. Cuando hablamos de encarnación no nos interesa tanto la simple encarnación del alma o el espíritu del *bíos* sagrado en un determinado cuerpo. En realidad el fenómeno es algo más complejo. Lo que se encarna en el *bíos* sagrado no es solo el alma o el espíritu, sino en general el exceso LA natural con el que hemos comenzado. Si hemos dedicado una buena parte de esta obra a tratar de comprender cómo se produce esta recuperación de la energía natural por la MHS, es porque nos parece clave este detalle para comprender cómo funciona. El caso de los falos fabricados con astas de toros es un ejemplo privilegiado para comprender cómo

la MHS canaliza y absorbe este exceso natural, a un tiempo erótico y agresivo, en los *sacra*, y con ello en el conjunto de la cultura. Si el simulacro del falo es poderoso es porque se corresponde con una castración, es porque con la disyunción que es la castración se corresponde la conjunción que es la encarnación de este exceso natural en la cultura. Y porque el falo remite a la hierogamia y por lo tanto a la conjunción. De ahí el poder de este símbolo.

En toda esta mecánica los *bíoi* u objetos sagrados actúan como intermediarios. "La víctima es un centro de atracción e irradiación" dicen Marcel Mauss y Henri Hubert en su *Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio*.[281] Si puede darse algo como la encarnación del alma en el cuerpo es porque el cuerpo del *bíos* sagrado se convierte en foco de canalización y conjunción de flujos LAs, en objeto de entrada y de salida, de absorción, de transmutación, de irradiación de estos flujos.

Los *bíoi* sagrados son articulaciones, bisagras, puntos de conjunción, ventanas a otras dimensiones, portales dimensionales. Y esto se ve de una manera muy evidente en los elementos incorruptibles. De ahí que aludan a menudo al exceso LA natural, porque en última instancia lo que hace la MHS es alimentarse, conjugarse, unirse, pero también hasta cierto punto sacrificar, este exceso natural, para transmutarlo en exceso cultural. Los *sacra* elaborados a partir de elementos incorruptibles encarnan por lo tanto la dimensión gozosa y violenta, deseante y amenazante. Falos, testículos, vulvas, pechos, astas, colmillos, etc.[282] No solo juegan un papel importante en la guerra, en la caza o en el ritual, que como estamos viendo en un principio se confunden. También se utilizan como utensilios de trabajo, en la medida en que el trabajo también se deriva del ritual, como sucede con los arados de las primeras actividades agrícolas, que se entienden como falos simbólicos que *penetran* y fecundan la tierra. En efecto, las astas de animales eran utilizadas en estas primeras actividades agrícolas todavía religiosas como arados de mano primitivos, donde podemos ver otra vez la vinculación de lo erótico-fertilizante con lo agresivo.[283] La Venus de Laussel del Paleolítico superior aparece sosteniendo un cuerno con una mano y tocando su vientre con la otra.[284] Veremos que no se trata de simples metáforas[285] sino de mecanismos de transferencia libidinal y de sustitución que son fundamentales para entender cómo evoluciona la MHS.

En definitiva estos *sacra* pueden ser considerados como inmortales en la medida en que en ellos se encarna el principio vital inmortal que alimenta la cultura. Todo esto se puede observar todavía con mucha nitidez en las religiones primitivas, paganas, en el totemismo, como fases culturales en las que la libido natural es muy intensa, y se puede apreciar más claramente cómo el cometido fundamental de la MHS es *contenerla*. Después las culturas y las religiones evolucionan y la máquina pasa a ocuparse de labores más finas, por así decirlo. En la medida en que las prohibiciones fundamentales

son interiorizadas y el mecanismo pasa a ocuparse de prohibiciones de orden secundario. Entonces lo habitual es que las culturas vayan perdiendo progresivamente vitalidad, en la medida en que el exceso LA que las *animaba* va debilitándose. Entonces también la mayoría, también los estudiosos, dejan de comprender el papel central que este exceso LA natural juega en la cultura, en el marco de la mecánica HS.

Para concluir con el tema de las conjunciones y las disyunciones hay que insistir en que la MHS es una máquina alquímica. De ahí que nos podamos referir a estas disyunciones y conjunciones también con términos alquímicos. Que podamos decir que estos procesos son también el *solve* y el *coagula*, o las "aguas fluyentes" y las "aguas heladas".

"Disolver [*solve*] es convertir el cuerpo de nuestro imán en puro espíritu. Coagular [*coagula*] es hacer de nuevo corporal este espíritu, según el precepto del filósofo, que dice: Convierte el cuerpo en espíritu y el espíritu en cuerpo."[286]

En la alquimia, como en la MHS, "estos estados no constituyen nada más que fases transitorias: inmediatamente después se establecen las relaciones justas, las consagradas por la naturaleza (tras el «solve», tras el contacto, el *coagula*)".[287] La máquina "disuelve" y "coagula" para equilibrar y para reequilibrar. Pero también puede hacerlo para desequilibrar.

4. La moralización

4.1. La transgresión sagrada y la prohibición profana

"Es una paradoja corriente de las religiones que nada es *nefas*, «ilegal», que no sea también *fas*, «legal», en ocasiones especialmente sagradas."[288]

Hemos mostrado cómo la MHS opera en dos modos complementarios, alternantes, consecutivos: crisis y orden. Estos dos modos se corresponden con la transgresión y la prohibición, y a su vez, con lo sagrado y lo profano. En rigor, al hablar de dos modos lo estamos haciendo tanto en sentido espacial como temporal, pero sobre todo en sentido estructural. En los regímenes tradicionales estos dos modos tienden a estar claramente delimitados, tanto en el tiempo como en el espacio. No es el caso del régimen capitalista, y menos aún del hollycapitalista, de los que nos ocuparemos en su momento. Sin embargo, comprender cómo estas distinciones se producen y se relacionan, en el seno de la MHS, en las culturas tradicionales, nos ayudará a comprender cómo opera la MHS en la actualidad, aunque estas distribuciones de lo profano y lo sagrado sean distintas.

En *El hombre y lo sagrado* Roger Caillois nos ha mostrado cómo todo en las culturas tradicionales se organiza en torno a esta distinción entre prohibición y transgresión. El ámbito de la prohibición o de lo profano se corresponde con el trabajo, la producción, lo cotidiano, lo *normal*; el ámbito de la transgresión o de lo sagrado se corresponde con la crisis, la fiesta, el derroche, el disfrute, la excepción. En línea con la obra de Caillois, Georges Bataille señala:

"Lo sagrado se presenta cuando, en cierto momento, se desencadena algo que tendría que ser detenido y que no se puede detener, que se dirige a la destrucción y que corre el riesgo de trastornar el orden establecido. Lo sagrado, si se presta atención, podría sencillamente reducirse al desencadenamiento de la pasión."[289]

Los dos modos, orden y crisis, son complementarios. Solo se entienden a partir de esta complementariedad, no tienen sentido el uno sin el otro. Se entenderá esto mejor cuando mostremos cómo la prohibición solo tiene sentido como contraparte de la transgresión. La MHS vela porque entre ambos modos haya un determinado equilibrio, armonía, proporción. pero siempre desde la base de que la cohesión social requiere una cierta tensión, y para que exista esta tensión es necesario un cierto desequilibrio. A esto nos referimos al hablar de equilibrios, desequilibrios y reequilibrios. La MHS genera alternancias entre estos estados, de manera que todo el cuerpo social esté

suficientemente tensionado, que de esta manera se conforme una *zoé*. Estas alternancias entre equilibrio, desequilibrio y reequilibrio, siempre relativos, con el deseo y la amenaza circulando en un determinado sentido, en base a una determinada asimetría, se corresponde con la alternancia entre crisis y orden. El modo de orden se corresponde con un *equilibrio* aparente, pero que como decimos está tensado en un cierto sentido asimétrico por el deseo y la amenaza sociales.

Este orden entra en crisis cuando esta tensión deja de ser sostenible, cuando es excesiva o al contrario cuando es demasiado débil. En estas circunstancias lo habitual es que el orden dominante recurra a catalizar crisis, mediante la escenificación ritual de goce y de violencia sintéticos, que *reequilibren* la balanza hasta devolverla a una nueva situación de *equilibrio* relativo o aparente —siempre basado en una cierta tensión, en una cierta asimetría—. De lo que se trata es de que el recurso al goce y a la violencia en el modo crisis sean lo más eficaces que sea posible de cara al reequilibrio de la balanza, de manera que en el modo de orden se cree un desequilibrio suficiente de flujos de deseo y de amenaza que mantenga cohesionado el sistema.

En todo caso lo profano y lo sagrado no se corresponden por completo con la prohibición y la transgresión. El ámbito de la transgresión también puede denominarse "sagrado de infracción", y el de la prohibición, "sagrado de reglamentación", siguiendo de nuevo a Roger Caillois.[290] Lo que ocurre es que lo sagrado y lo profano, como la transgresión y la prohibición, son dos caras de la misma moneda, de manera que lo uno está presente siempre como una sombra en lo otro. Si adscribimos, con carácter general, lo sagrado a la transgresión y lo profano a la prohibición, es porque lo original y propiamente sagrado es la transgresión, por oposición a lo profano, regido por la prohibición. Si el ámbito de lo profano o de la prohibición también tiene un cierto carácter sagrado, como pone de manifiesto la noción de "sagrado de reglamentación", es porque la dimensión transgresora de las crisis tiende a suavizarse en determinadas circunstancias. En efecto, como veremos con más detalle en lo sucesivo, el ritual HS tiende a irse ritualizando, simbolizando, en suma, suavizando, hasta convertirse en una simple forma vacía de contenido. Entonces la prohibición adquiere por sí misma un carácter sagrado y las sociedades pierden la consciencia del sentido que tiene la transgresión como la otra cara de la moneda de la prohibición. Georges Bataille es uno de los autores que mejor ha entendido y mostrado esto.

Otro de los fenómenos dignos de subrayar es que en ocasiones la transgresión deja de tener sentido en la medida en que se vuelve obligatoria.[291] En suma, el contraste entre el orden y la crisis puede, en determinadas circunstancias, difuminarse. Y entonces lo habitual es que el deseo y la amenaza que atraviesan la sociedad tengan que intensificarse, y esto sin que encuentren verdaderamente satisfacción, sin que puedan valorarse en su justo alcance, en la medida en que apenas se pueden distinguir del goce

y la violencia que los define. Es el reino de la promiscuidad generalizada, amoral, vacía de sentido vital y espiritual que hoy estamos padeciendo, como una estrategia de dominación de los pueblos marcadamente satanista orquestada por las sociedades secretas en el régimen hollycapitalista. Se trata de una suerte de profanización generalizada de la vida, pero también de una neopaganización a nivel global.

La paradoja de la MHS y del poder-religión en general es que se basa en la transgresión de la prohibición, es que es precisamente transgrediendo las prohibiciones como estas se instauran, se refuerzan.[292] Los paradigmas dominantes han tendido a poner el foco en el orden y en la prohibición, y a considerar la crisis y la transgresión como anomalías. Y de esta manera no han comprendido el papel central que la crisis y la transgresión juegan, como la otra cara de la moneda del orden y de la prohibición. Todas las prácticas que las comunidades humanas han querido conjurar, prohibir, reprimir —el canibalismo, el asesinato, el incesto, la violación, el rapto, el adulterio— son, precisamente por lo que decimos, protagonistas de los rituales y de la mitología. "No hay tabú sin mitigación" dice Robert Graves.[293] Si los sacrificios y las hierogamias, si el exceso agresivo y el exceso erótico tienden a vincularse es también por esta razón, porque ambos polos están inscritos en esta misma mecánica paradójica en la que las prohibiciones se instauran mediante sus transgresiones. En suma, la MHS funciona según la máxima "la excepción confirma la regla". O mejor: *la excepción instaura la regla*.

Así, los actos centrales de la MHS —sacrificios y hierogamias—, son precisamente, o al menos son originalmente, antes de que sean progresivamente atenuados, ritualizados, simbolizados, transgresiones que sirven para instaurar prohibiciones. Se mata y se ingiere a la víctima ritualmente para instituir este tabú más allá del ámbito ritual. De la misma manera se practica excepcionalmente la orgía, el adulterio, el incesto, la prostitución sagrada, para imponer las prohibiciones correspondientes en el ámbito profano. Pero además sacrificios y hierogamias tienden a fundirse, porque como veremos responden a estructuras análogas, de manera que pueden sustituirse, complementarse, solaparse.

Pero también porque el sacrificio tiene un papel sancionador que no tiene la hierogamia, y este papel sancionador es importante para que la transgresión sirva para instaurar la prohibición. Esta es la asimetría fundamental entre la MS y la MH, que se corresponde con la que existe entre la violencia y el goce. Los sacrificios y las hierogamias funcionan como normas vivas, representadas, escenificadas, antes de que exista cualquier ley formal, cualquier lenguaje hablado o escrito. Aunque hay que considerar que el ritual es en sí ya un lenguaje, de hecho, el lenguaje sobre el que se superponen y se cargan de sentido los demás lenguajes, como veremos.

Pero solo de manera secundaria el sacrificio opera como castigo. Es antes que nada una forma de canalización y de liberación de energías LA excedentarias que amenazan la integridad del grupo. La norma en sí es secundaria. La moral es un producto convencional, provisional, secundario, de un proceso interminable de moralización que está siempre supeditado a una economía LA.

Insistimos, el acto hierogámico y el sacrificial *definen* lo que debe considerarse como una prohibición precisamente transgrediéndola. Y esto de una manera muy real, muy material, practicando, mostrando, representando, dicha transgresión.[294] La transgresión no solo define la prohibición, sino que a menudo es obligatoria en el contexto ritual. En determinadas circunstancias, sobre todo en las culturas más salvajes, no solo se debe presenciar, se debe conocer, sino que se debe también experimentar, practicar lo prohibido, precisamente para aprender a evitarlo. Pero la mecánica es la misma en las sociedades secretas: la iniciación que da acceso a niveles superiores de conocimiento y de poder en la logia consiste en transgredir cada vez más y de manera cada vez más amoral, más sádica, más inhumana, más impune.

Los miembros de un clan durante una comida totémica "[s]aben que llevan a cabo un acto prohibido individualmente a cada uno, pero que está justificado desde el momento en que todos toman parte en él, pues además nadie tiene derecho a eludirlo".[295] En esta cita de *Tótem y tabú* de Sigmund Freud se puede apreciar un elemento fundamental, que es que el ritual es antes que nada colectivo. Si la transgresión es excepcionalmente permitida y a menudo obligada es porque en rigor los sujetos que cometen la transgresión no son los *bíoi* profanos sino la *zoé* de la que forman parte o que delega en ellos dicha función. Esto es también lo que justifica para los iniciados de las sociedades secretas su amoralidad. He aquí una vez más lo que hemos dicho sobre las transmutaciones LAs naturales en culturales, individuales en colectivas. La paradoja de la MHS se comprende desde esta lógica, como una suerte de salto de nivel, como una vinculación entre los distintos órdenes de la existencia.

Por eso estamos dando tanta importancia a las nociones de *bíos* y de *zoé*. Hemos hablado de una libido de la *zoé*, que supone una recuperación de la libido de los *bíoi*. En este contexto hay que entender esta mecánica paradójica en la que la transgresión instaura la prohibición. Si la transgresión puede instaurar la prohibición es porque en rigor no se trata de una transgresión individual y natural, sino de una transgresión colectiva y cultural. A la transgresión del *bíos* sagrado se le opone una transgresión de la *zoé*. A la violencia, al mal que el primero representa se le hace frente con otra violencia, con otro mal, pero que dejan de ser considerados como una transgresión, que pasan a ser considerados legítimos, precisamente porque son de un orden superior, del orden de la *zoé*. La transgresión benéfica se confronta con la transgresión maléfica. En este sentido hay que entender también lo que hemos dicho sobre el sadismo y la

perversión constitutivos de la cultura humana, que no dejan de ser tales aunque sean de un orden superior al sadismo y la perversión individuales.

4.2. Del transgresor inmanente a la divinidad trascendente

"Cuando el hombre quiso convertirse en Dios, pecó."[296]

Que la transgresión define la prohibición es la gran paradoja de la moral. La norma moral no puede estar definida más que negativamente: "no matarás, no cometerás adulterio". "No harás esto" significa en realidad "no harás lo que una vez fue hecho" o "no harás lo que en la fiesta sí puede ser hecho" o "no harás lo que yo como poderoso sí puedo hacer". Promulgar "harás el bien" no tiene ningún sentido mientras no haya una referencia para hacer el bien. Y mientras el mal sea más atractivo que el bien como referencia. Todas las morales se han basado siempre, antes que nada, en *mostrar* lo que estaba mal, de una manera muy concreta. Después, a partir de este mal real, fáctico, han definido el bien. Pero como decimos el mal ha sido y sigue siendo el motor de la cultura, precisamente porque es objeto de la prohibición, porque es el mal el que encarna el exceso LA que lo mueve todo, que alimenta la MHS. El mal atrae también porque está velado por el ritual, que tiende a atenuarlo en el escenario del poder-religión, a ocultar su obscenidad. Porque el mal es más verdadero que el bien, porque está más cerca de la naturaleza que esa fabricación sintética llamada bien. Porque el único saber verdadero es el conocimiento de ese mal.

Si existe una vinculación tan profunda entre la hierogamia y el sacrificio es en buena medida por lo que venimos diciendo, porque la realidad del mal se experimenta con particular intensidad, a medio camino entre lo erótico y lo agresivo, cuando ambas energías se confunden en el marco de la tríada mimética, entre los amantes que desafían el orden instituido. Es el caso de los gemelos incestuosos, como los que abundan en la mitología egipcia. O el de Romeo y Julieta. O el de Tristán e Isolda, para los que la intensidad del amor coincide con la manera en que esta les empuja a la muerte. Las energías del deseo y las energías de la amenaza se conjugan para arrastrarlos al vórtice HS en el que se transmutan en goce y en violencia, al tiempo que como *bíoi* profanos son sacralizados, convertidos en *bíoi* sagrados. Los verdaderos amantes son solo aquellos que se atreven a transitar más allá del bien y del mal, aquellos que abandonan la comodidad de la esfera toroidal para adentrarse en los vórtices, y que precisamente por ello son castigados por la sociedad y transformados en referencia del mal, en línea roja que los *bíoi* profanos no deben cruzar. Esto es lo que nos ha mostrado Denis de Rougemont en *El amor y Occidente* a propósito del mito de *Tristán e Isolda*, quienes se sienten arrebatados «más allá del bien y del mal» en una especie de trascendencia de nuestras comunes condiciones, en un absoluto indecible, incompatible con las leyes del mundo, pero que experimentan como *más real que este mundo*. La fatalidad que les empuja, y a la que se abandonan gimiendo, suprime la oposición del bien y del mal; les conduce incluso más allá del origen de todo valor moral, más allá del placer y del

sufrimiento, más allá del terreno en que éste se distingue, y en el que los contrarios se excluyen.[297]

Este es el mal real desde la perspectiva de los *bíoi* profanos, que no llegan a comprender lo que experimentan los amantes, pero que proyectan sobre ellos este mal, al mismo tiempo que reprimen la envidia y los celos que su amor provoca. En este sentido decimos que el mal es más real que el bien, más poderoso, que es lo que mueve secretamente a las sociedades, la tensión que conforma su estructura triádico-trinitaria. En este sentido decimos que hay una asimetría constitutiva entre el mal y el bien. El bien no es más que una elaboración negativa a partir de este mal, una hipóstasis, una preocupación de filisteos y pusilánimes, siempre al servicio de intereses perversos que se sirve de este bien sintético como máscara. El mal no es el negativo del bien. Es al contrario. Es el bien el que surge como negatividad, como sombra del mal. De ahí que el bien desvinculado del mal que lo alimenta, que le da consistencia, relieve, pierda todo su sentido. El bien y el mal solo tienen sentido si se comprende que son dos caras de la misma moneda. Pero esta metáfora no es del todo apropiada porque de hecho no son simétricos. El mal es más inmanente, más real, más fáctico; el bien es más trascendente, más ideal, más teórico. Hablar del bien y del mal como una oposición lógica, simétrica, es, una vez más, una entelequia, pura metafísica desencarnada que se pone al servicio, por activa o por pasiva, de intenciones más perversas. Y un índice evidente de decadencia.

Por más que la tradición judeocristiana haya querido neutralizar lo ctónico, lo demoníaco,[298] y ensalzar lo celestial, lo divino, lo cierto es que el mal es la fuente de la que se alimenta el bien, la realidad inmanente de la que emana la realidad trascendente. Sin esta vinculación el bien pierde todo su sentido y se transforma a su vez en mal. La cultura está desde siempre inscrita en la MHS, que puede dar lugar a atenuaciones, sustituciones y sublimaciones de las transgresiones, pero que no puede renunciar a ellas por completo porque son el exceso natural que la nutre. El mundo occidental hoy, desde los códigos morales judeocristianos a las declaraciones universales de derechos humanos que legitiman las guerras, no es más que un inmenso teatro en el que lo *obsceno*, como su nombre indica, se oculta detrás de la *escena*, pero sigue siendo el motor secreto de la máquina. La violencia y el goce excesivos son las *realidades* en torno a las que giran, desde que el hombre es hombre, nuestros *ideales* morales. De hecho, esta obscenidad velada y el escenario que la oculta son claves para comprender la cohesión social, en la medida en que es el mecanismo que articula la participación social en el ritual del poder-religión, los vórtices que tensan el toroide y le dan consistencia, incluso aunque queden ocultos detrás del escenario.

Dicho con otras palabras, es como si los individuos pudiesen moverse dentro de un ámbito limitado de libertad, pero al intentar salir de dicho ámbito se encontrasen con

una barrera humana creada por los mismos individuos, conformando así un ser colectivo. La comparación no deja de tener una cierta dosis de realidad, porque de hecho, como hemos mostrado, lo que está en juego es una confrontación de fuerzas entre el *bíos* y la *zoé*, pero teniendo en cuenta que los *bíoi* son también la *zoé*. El transgresor es aquel que fuerza esta barrera humana, que la desune literalmente, porque para separarse del grupo social hace falta romper los lazos que nos unen a él, y esto supone una ruptura de ambos lados. Esto es, la transgresión afecta a todos, a pesar de que sea solo el *bíos* sagrado el que la cometa. Porque la transgresión es ruptura de lazos, porque todos se identifican con el transgresor en la medida en que es o era uno de ellos, en la medida en que todos experimentan el mismo exceso natural, que con el tiempo tiende a quedar reprimido en su interior.[299] El fenómeno de la identificación se da siempre en este contexto, como identificación de los *bíoi* profanos entre sí, pero sobre todo a través de la mediación de los *bíoi* sagrados. Lo que es tanto como decir que en toda relación entre *bíoi* profanos están presentes, como exceso de inmanencia, pero también como trascendencia, los *bíoi* sagrados. Nos extenderemos sobre esto al hablar de las tríadas y las trinidades.[300]

Como es lógico, en esta confrontación de fuerzas vence la *zoé*, que sacrifica al *bíos* transgresor que intenta forzar el límite de la libertad socialmente sancionada. Entonces el sacrificio funciona como muestra, como representación real de dicha línea roja que limita la libertad, y sirve así de referencia para el resto de los *bíoi* profanos que pudiesen tener la tentación de cruzarla. De nuevo la metáfora tiene mucho de realidad porque de hecho es de una manera parecida como se definían las fronteras originalmente. Los mojones de frontera eran monumentos de batallas y de victorias, árboles de ahorcados, precipicios por los que se despeñaba a las víctimas, desiertos a los que se arrojaba a los *homini sacri*. Antes de ser piedras debieron de ser vestigios de estas victorias, de estos sacrificios: armas, escudos vencedores, vestigios de las víctimas. En suma, símbolos eficaces porque activan la mnemónica de la violencia, que siempre lleva aparejada la mnemónica del goce.

Que la transgresión defina la prohibición explica por qué en todas las religiones los héroes y los dioses arcaicos cometen sistemáticamente las transgresiones más flagrantes, pero con el tiempo acaben encarnando el polo opuesto. "[L]os más grandes pecadores son luego los más grandes santos" dice Roger Caillois.[301] Y en el mismo sentido Girard añada: "La violencia unánime ha metamorfoseado al malhechor en bienhechor divino de forma tan extraordinaria..."[302] Si los dioses, los héroes, los monarcas, tienen el privilegio de transgredir, a menudo impunemente, es porque desempeñan el rol de los *bíoi* sagrados.[303] Esta es la clave para entender cómo, en última instancia, funciona el poder-religión.

Pero el proceso es reversible. Frazer: "Adorado hoy como un dios, puede ser muerto mañana como un criminal."[304] Vemos otra vez cómo lo importante no es que los flujos LAs que atraviesan la MHS vayan en un sentido o en otro, que sean positivos o negativos, de amenaza o de deseo, de goce o de violencia. Lo importante es que estos flujos cohesionen el cuerpo social, contribuyan a canalizar, a concentrar, a absorber, a transmutar, los flujos individuales o naturales. Esta es la base para comprender la radical amoralidad de la MHS. Lo importante no es que el *bíos* sagrado sea villano o héroe, diablo o dios, prostituta o virgen. Porque de hecho lo que el *bíos* sagrado es, es una producción de la misma máquina. La propia mecánica lo convierte en una cosa o en otra según las circunstancias, como un proceso de producción sintética de la realidad y de las ideas y sentimientos que acompaña a la realidad, medio reales y medios ficticios. Lo importante, lo que está antes de estas convenciones, es una pura economía LA radicalmente amoral, pero social y productora de moralidad, moralizadora. El transgresor se convierte en dios porque opera como un canalizador, concentrador, acumulador, de ELA, como un transmutador de violencia en amenaza o de amenaza en violencia, de goce en deseo o de deseo en goce. Pero también porque es transmutado él mismo en el proceso, porque experimenta las transmutaciones más intensas, el *solve* y el *coagula*, la disyunción y la conjunción del cuerpo y el alma o espíritu, la "espiritualización del cuerpo" y la "corporificación del espíritu".

La MHS produce la trascendencia a partir de la inmanencia, y en concreto la noción trascendente de bien a partir de la realidad inmanente del mal. Este bien trascendente producido por la MHS, que es una pura elaboración espiritual, se encarna de nuevo en *bíoi* u objetos sagrados, de manera que el mal y el bien aparezcan como opuestos, de manera que parezca que el mal y el bien existen al margen de sus encarnaciones. Y además esto sucede en el marco de largos procesos de tradición y transformación de los cultos, en los que las sociedades tienen tiempo para interiorizar las prohibiciones, de manera que las transgresiones rituales pueden atenuarse y los transgresores originales dejan de encarnar este papel y se desplazan al polo opuesto. Así, el villano se convierte en héroe, el caníbal o el incestuoso se convierte en abstinente o en casto, la adúltera en virgen. En otras palabras, los *bíoi* sagrados, transgresores y víctimas reales, inmanentes, se acaban convirtiendo en divinidades imaginarias, trascendentes, modélicas.[305]

De ahí que una de las máximas del MHS sea esta: "La noción del sacrificio *al* dios se desarrolló paralelamente a la del sacrificio *del* dios."[306] Esta es una de las claves para entender la MHS y el resto de lo social. Los dioses son producidos por la misma máquina. Y son producidos precisamente transformando, sacralizando *bíoi* profanos transgresores, excesivos. Ambas dimensiones casi se tocan en determinados contextos cultuales. Y en otros se disocian en el tiempo y en el espacio, en el marco de sucesivas atenuaciones, ritualizaciones, sustituciones, simbolizaciones. Esta precedencia del

sacrificio *del* dios con respecto al sacrificio *al* dios puede reconocerse incluso en estadios arcaicos de religiones radicalmente trascendentalistas como son el judaísmo o el islamismo, como ha mostrado William Robertson Smith.[307] Esta afinidad, este parentesco entre una y otra figura del *bíos* sagrado, se observa de manera muy evidente en ciertas sectas heterodoxas, como entre los gnósticos o los ebionitas, para los que Satán y Dios son hermanos. Para los bogomilos Satanaël era incluso el primogénito de Dios y Cristo era el segundo.[308] Aquí se pone de manifiesto lo que decíamos sobre el papel principal del mal con respecto al bien.

Lo que hace posible que los *bíoi* transgresores, que en principio son sobre todo divinidades inmanentes, se transformen progresivamente en divinidades trascendentes, es la propia MHS. Y es que esta consiste en un permanente proceso de transformación, de metamorfosis, de sustitución, de simbolización. Toda esta serie de símbolos, porque de esto es de lo que se trata en última instancia, de símbolos, tiende a ocultar progresivamente a los participantes la fuente de lo sagrado, la fuente del poder-religión, que es en última instancia la transgresión en su facticidad y en su materialidad más cruda. En otras palabras, el *escenario* del poder-religión debe ocultar la *obscenidad* del goce y la violencia excesivos, el sadismo de la vinculación del goce y la violencia, la perversión de las castas que controlan la máquina desde siempre y hasta el día de hoy. Vemos aquí otra vez cómo el exceso LA natural, pero también el exceso cultural al que alimenta, atraviesa la máquina y constituye su motor secreto. Esta paradójica y asimétrica vinculación de la transgresión con la prohibición, de lo inmanente con lo trascendente, del mal con el bien, es la clave para entender la ambivalencia de la MHS, y por extensión la ambivalencia de lo sagrado. Pero también de todo lo que está atravesado por el poder-religión, desde la ley hasta el lenguaje, desde la ciencia hasta el arte. Ambivalencia por todos los lados. Todo oscilando permanentemente entre distintos polos. Haciéndose y deshaciéndose. Todo pasando permanentemente de ser cuerpo a ser espíritu, de ser espíritu a ser cuerpo, sin conseguir nunca estar por completo solamente en uno de los polos. Alquimia por doquier.

De manera que las transgresiones instauran las prohibiciones, las crisis instauran, regeneran, devuelven vitalidad, a los órdenes, en un ciclo ininterrumpido. Esta dinámica de prohibiciones y transgresiones alternativas, que se suceden unas a las otras ininterrumpidamente, hace posible las transformaciones sociales en todos los ámbitos. Como las prohibiciones se instauran, en última instancia, transgrediéndolas, se comprenderá que sea precisamente con las transgresiones cómo se modulan las prohibiciones, en función de las circunstancias. Cómo las sociedades se hacen más o menos represivas según las circunstancias. Las crisis sirven tanto para lo uno como para lo otro, para liberar tensión o para, aprovechando la liberación de tensión, introducir nuevas tensiones. Esto es lo que queremos decir al hablar de equilibrios, desequilibrios y reequilibrios, siempre teniendo en cuenta que el equilibrio está en

algún grado desequilibrado, para que el deseo y la amenaza fluyan en un determinado sentido. La alternancia de transgresiones y prohibiciones es lo que hace posible los vaivenes de la balanza en los que se basa el poder-religión.

Por otro lado, en el ámbito de la transgresión tiene cabida todo lo que está en trance de convertirse en prohibición, sin que ello signifique debilitar la prohibición, sino al contrario, reforzarla, en la medida en que la transgresión opera como mecanismo de escape. Aquí vemos otra vez que lo que está en juego en el fondo de todo es una economía de flujos LAs. Que todo lo demás, el bien y el mal, la inocencia y la culpabilidad, son fenómenos de segundo orden que sustituyen y enmascaran esta mecánica puramente libidinosa. Como ha mostrado William Robertson Smith en los cultos religiosos de las culturas arcaicas no cabe un lugar tan importante para la culpabilidad como tendrá en las grandes religiones monoteístas posteriores.[309] La transgresión funciona como una válvula de descompresión,[310] como una compensación de las energías reprimidas, acumuladas. Esto supone, paradójicamente, un reforzamiento de las prohibiciones. Pero a la larga la transformación de las transgresiones en una mera representación, en una ficción, resta efectividad a la máquina y anuncia nuevas crisis en las que el goce y la violencia reales vuelvan a regenerar a la sociedad.[311]

4.3. La moral como producto de la moralización

"La *coacción* precede a la moralidad, más aún, ésta misma es todavía durante un tiempo coacción a la que uno se sujeta para evitar un displacer. Más tarde se convierte en costumbre, luego en obediencia, finalmente casi en instinto: entonces, como todo lo desde ha mucho habitual y natural, se la asocia con el placer y se la llama *virtud*."[312]

La MHS es, entre otras cosas, un mecanismo de moralización. Esto supone que la moral de una determinada cultura y en un momento determinado no es más que el producto provisional de un proceso interminable de moralización. La moral no está antes sino después del proceso, es el resultado. Como dijo Friedrich Nietzsche: "la moral como consecuencia".[313] En el trasfondo de este proceso de moralización está, como venimos mostrando desde un principio, un inmenso y milenario intento, quizás un plan preconcebido, de dominación de la naturaleza, tanto de la naturaleza exterior como de la naturaleza interior. En este proyecto o plan sospechamos que tiene una gran influencia algún tipo de raza, entidad o inteligencia no humana. En su momento habrá que hablar de la relatividad de las nociones de sujeto y objeto, cosa que ya estamos adelantando aquí.

Como decíamos, lo que nos preocupa en este trabajo no es el quién sino el cómo, es decir, comprender y formular una mecánica que admita la participación de todo tipo de entidades, una máquina con numerosas entradas y salidas de materia y de energía, con la posibilidad de que participen en distintos momentos y de distintas maneras distintas entidades, sin que esta mecánica se transforme en lo esencial. Una MHS que, como estamos intentando mostrar, no sería más que una máquina natural un poco modificada, y que por lo tanto no debería de ser muy distinta aquí o en otros lugares o en otros tiempos, en otros planetas o en otras galaxias, con animales y humanos o con otras entidades no humanas pero de una inteligencia y una capacidad de dominación superior.

Lo que nos interesa ahora es mostrar que la moral no está antes sino después, que no es la precondición sino el producto, siempre provisional, siempre convencional, de este proceso de dominación de lo natural. Como nos mostró Freud:

"... la conciencia moral es la *consecuencia* de la renuncia instintual; o bien: la renuncia instintual (que nos ha sido impuesta desde fuera) crea la conciencia moral, que a su vez exige nuevas renuncias instintuales."[314]

La ciencia y la técnica son morales por definición, porque han tomado el relevo en esta mecánica de dominación de la naturaleza, primero sobre todo de la exterior, y hoy de la naturaleza en su conjunto, interior y exterior al hombre. Pero como veremos la ciencia y

la técnica no son más que parte de la MHS. Como hemos dicho en otro lugar, la ciencia y la técnica no son ni buenas ni malas ni neutrales, sino sacrificiales.[315] Hoy matizaríamos y diríamos que son HSs.

Si la moral es siempre provisional y este proceso de moralización es interminable es justamente por ese exceso constitutivo de lo natural con respecto a lo cultural que lo atraviesa todo en la MHS, que nunca es eliminado por completo. Esta asimetría de la naturaleza y de la cultura es la que fundamenta el resto de asimetrías de las que nos estamos ocupando, la de la inmortalidad y la mortalidad, la de la *zoé* y el *bíos*, la del mal y el bien, incluso la de la mujer y el hombre.[316] En efecto, como ha mostrado Jean Libis en *El mito del andrógino*, a la asimetría natural constitutiva que se da entre el hombre y la mujer se superpone otra asimetría cultural que la refuerza o la compensa.[317] De hecho todas estas asimetrías se solapan, se sobredeterminan, unas a otras, en la medida en que todas confluyen en la MHS. Y en la medida en que la asimetría de la mujer y el hombre, que es la que afecta al polo hierogámico, tiende a quedar englobada por el polo sacrificial.[318]

Este proceso interminable de moralización es, antes que nada, como afirma Georges Bataille, una confrontación de fuerzas: "Una conducta social no puede resultar de una norma moral, pues aquella expresa la estructura de una sociedad, el juego de fuerzas materiales que la anima."[319] Es al contrario: la "conducta social" da como resultado la "norma moral". Suena paradójico, pero es que todo en la MHS lo es. Así, el "juego de fuerzas materiales", que en definitiva es lo que es la MHS, es al mismo tiempo un proceso de moralización, y tiene como resultado una serie de morales provisionales.

De la misma manera que la *realidad* es el resultado de un proceso permanente e interminable de *realización*, como expresa bien el término alemán *Verwirklichung*, la moral es igualmente el resultado de una permanente e interminable moralización. Si consideramos la moral en el sentido abstracto, metafísico, trascendente del término, es como producto trascendente de este proceso inmanente de moralización, en función de las condiciones concretas materiales, sociales, productivas, económicas, pero sobre todo LAs que subyacen a todas.[320] Si se puede hablar de una moral trascendente es de la misma manera que estamos diciendo que la MHS produce la trascendencia a partir de la inmanencia. Hablar de moral al margen de la MHS que la produce es, por lo tanto, un artificio, una entelequia, y como tal lo habitual es que esta moral esté al servicio de algún otro objetivo no declarado, que se esconde detrás de las buenas palabras, como supo ver mejor que nadie Nietzsche: "¡Yo soy la moral misma, y no hay ninguna otra moral!"[321]

Una determinada moral es el resultado de una determinada moralización, porque lo que decide en última instancia quiénes son los buenos y quiénes son los malos es una

pura cuestión de fuerzas, una confrontación de energía y de materia de los distintos seres y de los distintos órdenes.[322] Esto no cambia en términos generales a medida que las sociedades se hacen más complejas, más estructuradas, que cuentan con más instituciones, a medida que se hacen *aparentemente* más civilizadas o más pacíficas. Solo se hace más difícil de percibir cómo circulan los flujos libidinosos a través de ellas y de sus instituciones, detrás de todas estas máscaras. Las sociedades humanas se hacen más complejas, más variadas y heterogéneas, más sofisticadas, crean instituciones de todo tipo y condición, pero el proceso de moralización sigue basándose en última instancia en lo mismo, en la ELA natural en pugna con la cultural. El resultado de esta confrontación, que como hemos visto también es una recuperación, es la moral.

4.4. La definición negativa de la moral

"Todas las cosas buenas fueron en otro tiempo cosas malas; todo pecado original se ha convertido en una virtud original."[323]

Nietzsche mostró en *La genealogía de la moral* que esta no es neutra, que está inscrita en una lógica de dominación:

"... fueron «los buenos» mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos, quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea, como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto y plebeyo."[324]

Pero no se trata solo de una dominación social o política, sino en última instancia de la dominación del hombre sobre la naturaleza que le subyace. Otra vez la mecánica de recuperación del exceso libidinoso natural por la cultura. Pero ahora veamos su dimensión moral. El exceso natural es designado como malo y el exceso cultural que lo contrarresta es designado como "bueno". Esto es lo que hemos venido mostrando desde un principio. La MHS escenifica un exceso de goce y de violencia, que designa como "bueno", precisamente porque es social, porque pertenece al orden de la *zoé*, y con ello contrarresta el exceso natural, que designa como "malo". Pero de hecho lo que es considerado malo es precisamente su excesividad, que como sabemos no puede ser neutralizada por completo por la cultura. Este es un punto central. Lo bueno no es primariamente la no violencia o la castidad o el respeto de la ley. Esto es así solo en un segundo tiempo, en el modo orden. Lo bueno es también y antes el exceso de goce y de violencia, la promiscuidad y la agresividad, pero siempre que sean culturales, que sean del orden de la *zoé*, en la medida en que *contienen* el exceso de goce y de violencia naturales. De ahí que la noción de moral sea tan relativa, que esté siempre inscrita en la ambivalencia propia de lo sagrado, que va del exceso de inmanencia a la trascendencia.

En última instancia lo que distingue el bien y el mal es simplemente que la parte vencedora, esto es, la *zoé* sacrificadora o sacrificante, se autodesigna como "buena", al mismo tiempo que designa como "mala" a la parte vencida, al *bíos* transgresor.[325] Los *bíoi* sagrados son malos porque son transgresores, porque sus transgresiones se consideran como las transgresiones por antonomasia, las que causan todos los males que afectan al grupo. Pero esta maldad esta marcada también desde un principio por lo sagrado, por lo poderoso. De ahí que estos mismos *bíoi* sagrados inmanentes se vayan transformando progresivamente en trascendentes, de manera que, igual que antes eran considerados la fuente del mal, pasan a ser la fuente del bien. Porque como hemos

mostrado son el foco central, canalizador, acumulador, transmutador, absorbente e irradiante, de los flujos LAs. En esto consiste la ambivalencia de lo sagrado, que depende en última instancia de que la moral es convencional y de que tan amenazantes son el mal como el bien si se dan en exceso. En lo que consiste la MHS es en proyectar sobre los *bíoi* sagrados tanto el exceso de mal como el exceso de bien, de manera que estos seres sirvan como referencias para los *bíoi* profanos, pero siempre, por así decirlo, más allá de la línea roja que separa lo profano de lo sagrado. En definitiva, lo que estamos diciendo es que la MHS produce las nociones de bien y mal, al mismo tiempo que estas se encarnan en los *bíoi* sagrados.

Especulemos sobre cómo se entenderían estas nociones de bien y mal en el proceso de humanización, de transformación del animal en humano. Podemos suponer que en un principio la violencia y el goce excesivos no serían vistos como algo malo, sino como algo natural, asociado a la supervivencia, a la obtención del sustento, al disfrute de la sexualidad, a la apropiación del territorio, a la adquisición de prestigio y poder.[326] En la lucha por la supervivencia el bien y el mal no se distinguen en un principio. El animal es violento porque es necesaria la violencia para sobrevivir. Es violento pero solo cuando necesita serlo. De la misma manera el animal goza cuando le es posible gozar. Además, goce y violencia se asocian a menudo sin que nada lo impida. Si existiese algo parecido a la distinción del bien y del mal en estos animales que están en trance de convertirse en humanos, los buenos serían los integrantes del clan o de la tribu, y los malos los rivales, los enemigos, los que compiten por el territorio, la caza o las hembras.

Como hemos dicho consideramos que el animal empieza a ser humano en el momento en que celebra rituales hierogámicos y sacrificiales, que precisamente son los que le permiten distinguir entre el bien y el mal. Entonces se comienza a considerar como malo todo lo que amenaza la supervivencia del grupo. No solo las inclemencias naturales y las amenazas de otros grupos, humanos o animales, sino también la amenaza que suponen algunos individuos del propio grupo que lo ponen en riesgo. Contra estos individuos anómalos el grupo ejerce su goce y su violencia excesivas: la orgía, la violación, el sacrificio. Todo ello ya en el marco de una moral, aunque todavía no exista una ley o un lenguaje, en la medida en que este goce y esta violencia sociales excesivas son consideradas como buenas, frente al goce y la violencia anómalos de estos individuos, que son consideradas como malos. Pero lo mismo ha de suceder hacia el exterior del grupo, hacia la naturaleza amenazante, hacia las bestias, hacia las tribus enemigas. Siempre la misma lógica del exceso natural malo que se confronta con un exceso cultural bueno. Siempre la transgresión de la *zoé* es buena en la medida en que contrarresta la transgresión mala de los *bíoi* sagrados.

De manera que podemos considerar estas primeras culturas como las primeras humanas en el momento en que practican formas rudimentarias de la MHS, aunque sea en forma de linchamientos, de orgías y de violaciones colectivas. Y esto a pesar de que todavía no se puede hablar propiamente de ley o de lenguaje. Este punto es crucial. En realidad son los propios actos, que poco a poco se formalizan en un ritual, los que son en sí mismos la primera ley y el primer lenguaje. Así, como ha mostrado René Girard, son estos actos mismos la "matriz simbólica de todos los significantes y de todos los significados".[327] El ritual es ya ley y lenguaje, la primera ley y el primer lenguaje. Solo que otro tipo de lenguaje con respecto al común. Veremos cómo todo esto es clave para proponer una interpretación del lenguaje como uno más de los muchos lenguajes que conforman la MHS. Como una capa más de la cebolla toroidal-vorticial.

Así, estos primeros grupos humanos lo son en la medida en que ya saben distinguir entre el bien y el mal. Y como se ve, aunque pueda parecer paradójico, el bien es el exceso de goce y de violencia, la orgía, la violación y el linchamiento, pero siempre que sean sociales, siempre que sean de la *zoé*. Y aparecen de una manera aún más nítida como actos buenos en la medida en que se recortan contra la figura de un *bíos* sagrado como encarnación del mal. Esos actos espontáneos se van formalizando y ritualizando en lo sucesivo y dan lugar a los rituales HSs propiamente dichos. Pero hay que considerar que constituyen ya la MHS desde un principio, en la medida en que en ellos ya hay una distinción moral, una ley, un lenguaje, una simbolización. Aquí está ya la base de toda la cultura, como iremos mostrando.[328] La cultura humana y todas sus instituciones se fundan en estos actos primordiales, en la recuperación del goce y la violencia naturales y su transmutación en goce y violencia culturales. Todas las mitologías hablan de ello al que lo sepa o lo quiera ver o escuchar.

Terminemos este apartado con una cita de *Sueño de una noche de verano* de William Shakespeare que pone de manifiesto esta doble dimensión transgresora y normativa de la MHS, y en la que se destaca la fusión de lo libidinoso y lo agresivo:

"TESEO: Hipólita, te gané con mi espada, y por la violencia conquisté tu amor; pero me desposaré contigo de bien distinto modo, en medio de la pompa, el triunfo y los festines."[329]

El despilfarro, el derroche, el exceso, reinan, pero el de la *zoé*. El de la *zoé* que sabe que solamente mimetizando a la naturaleza puede salvarse de las crisis que más la amenazan. Y esta actitud de entrega, de sacrificio, que es la que todavía se observa en costumbres como la del regalo, es tomada como modelo para el resto de los comportamientos.

4.5. El bien como producto trascendente del mal inmanente

"Todo lo bueno es la metamorfosis de algo malo: todo dios tiene un diablo como padre."[330]

La paradoja de la MHS es que el bien no se define si no es por oposición con un mal realizado. Como ha mostrado Sylvain Lévi a propósito de los sacrificios brahmánicos "el bien es la exactitud ritual". Esto es lo mismo que decir que es a través de la transgresión real, material, realizada, como se define la prohibición. Después se podrá atenuar, ritualizar, simbolizar, esta transgresión, pero en un principio la transgresión misma es el único significante con sentido, la que hace posible que el ritual por sí mismo haga las veces de ley y de lenguaje. Y así la transgresión es y será por siempre la fuente del sentido en todas las sustituciones que seguirán, por más que se enmascare. Heródoto afirma que tanto los babilonios como los árabes, después de tener relaciones sexuales, se purificaban con incienso y con abluciones, lo que pone de manifiesto que el acto sexual estaba imbuido de un carácter transgresor.[331] Ernest Crawley nos dice que entre los cadiack el novio y la novia tomaban un baño purificador después de la noche nupcial, y que la práctica es universal.[332] Lo que confirma todo lo que venimos diciendo y el papel que el ritual sagrado desempeña en los comportamientos profanos, incluso cuando se ha perdido consciencia de esta vinculación. De hecho su influencia es más efectiva precisamente porque se ha perdido esta conciencia.

El hombre es, como ha mostrado Walter Burkert en su obra homónima, antes *homo necans* ('hombre asesino') que *homo sapiens*. Y entre ambos, *homo sepeliens* ('hombre sepultador'). El *pensar* surge después del *hacer*, y este es antes que nada *hacer* gozoso, violento, sádico. Esta es la base de la cultura que sigue presente por siempre, como la primera capa de la cebolla que el resto de capas tratan de ocultar. La MHS es la que produce toda nuestra cultura, la que va añadiendo nuevas capas a la cebolla sin eliminar las anteriores, que simplemente quedan ocultas en el centro. Esto pone de manifiesto que la dimensión material, ritual, simbólica, es la más importante en el poder-religión, y en todo aquello que está impregnado de lo político-religioso. Que la espiritualidad y la trascendencia no son más que productos secundarios de esta mecánica. Como afirma Émile Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* "[e]n todo culto hay prácticas que actúan por sí mismas, por un poder que les es propio y sin que se intercale ningún dios entre el individuo que ejecuta el rito y el objetivo perseguido."[333] Los dioses son productos de la máquina.

Volviendo a la moral, la distinción entre el bien y el mal es *antes* del orden del *hacer* que del orden del *pensar*. "El ser humano ya era elaborador de sus experiencias antes

de ser pensador" dice Karl Kerényi.[334] Los actos fundadores de la cultura, los que diferencian al hombre del resto de los animales, tienen menos que ver con la racionalidad, la objetividad, la funcionalidad o la inteligencia, como dice el saber oficial, que con la irrupción social del goce y de la violencia. El hombre se distingue del animal menos porque sabe o piensa (*sapiens*) que porque hace de manera violencia (*faber*, *necans*). Y habría que añadir también el hacer gozoso, el *homo gaudens* ('hombre gozoso').

Este es el sentido profundo del término sacrificio, 'hacer sagrado', *sacrum facere*.[335] Pero este hacer sagrado tenemos que extenderlo también a la hierogamia, como ritual complementario y análogo al sacrificio. Hierogamia y sacrificio son las dos formas de sacralización por antonomasia. La conocida sentencia del *Evangelio de Juan* "en el principio era el verbo"[336] puede ser interpretada también, tal como hizo Johann Wolfgang von Goethe en el sentido que estamos diciendo: "en el principio fue el *hecho*."[337] Esto es, en el principio fue el *hacer*, el hacer por antonomasia, el hacer gozoso y el hacer violento, pero de la *zoé*.[338] Especialmente cuando este hacer se focaliza en la figura de un *bíos* sagrado. Lo que podemos interpretar también como la fundación del *bíos* como tal, del individuo por oposición a la *zoé*. La cultura humana inventa al individuo desde su mismo origen, y lo hace descargando sobre él su goce y su violencia. Desde entonces y para siempre la individualidad estará marcada por este exceso, por esta aura de promiscuidad y de agresividad, por este límite que separa la vida y la muerte.

Los estudiosos suelen decir que el hombre surgió como tal en el momento en que empezó a valorar la muerte, a otorgarle un valor preeminente, ceremonial, ritual, sagrado, tal como se puede deducir de los enterramientos y de toda la simbología que los rodea. Compartimos esta opinión en términos generales, pero precisando que no es solo la muerte en abstracto lo que transforma al animal en hombre, sino sobre todo el hecho de matar, que lo que está en el trasfondo de los rituales funerarios es el sacrificio.[339] Pero también de forma análoga, la hierogamia. El hecho de violar, el hecho de castrar, el hecho de sodomizar, todo esto hace al hombre y lo distingue del animal.

De manera que antes de que los *conceptos* de bien y de mal se constituyan como tales existen ya *realizaciones* materiales que los diferencian. Los sacrificios y las hierogamias son los actos en los que, primero el mal, y después el bien —a medida que este mal se atenúa, se ritualiza y se enmascara—, son mostrados, ejecutados, experimentados. De ahí que uno de los cometidos centrales de la MHS sea la moralización.[340] Estas materializaciones primordiales del bien y del mal, son al mismo tiempo las de lo puro y lo impuro, lo fasto y lo nefasto, lo humano y lo inhumano, la inocencia y la culpabilidad.[341]

En lo que es necesario insistir es que el mal y el bien no son opuestos en sentido lógico. El mal es como el excremento en el marco de un aparato excretor que lo elimina y que asegura así la conservación armoniosa y saludable del resto del organismo. El desecho es *malo* pero solo en la medida en que podría afectar al *buen* funcionamiento del organismo. Pero esta eventualidad es conjurada en el acto de la excreción. El mecanismo mismo de la excreción es el que define al excremento como malo y a partir de ahí al resto del organismo como bueno.[342] El excremento es malo pero solo en la medida en que excretar es bueno. Como decíamos a propósito del brahmanismo, el bien es la práctica correcta ritual, la MHS. La violencia no es mala si se ejerce como es debido, "como Dios manda". Esta vinculación de violencia y religión es crucial, pero muy pocos la comprenden. Y lo mismo con respecto al goce. El goce es bueno siempre que se ejerce, que se experimenta "como Dios manda". Comparar la MHS con un aparato excretor no es una simple metáfora, sino hablar de dos órdenes de la realidad que se interpenetran, y que se interpenetran precisamente a través de la MHS. Hablaremos de esto más adelante porque es otro de los asuntos centrales para comprender en qué consiste la máquina.

El ritual HS muestra, antes que nada, el mal, de manera concreta, real, inmanente. Muestra lo que los grupos humanos *están en trance de* prohibir: la antropofagia, el asesinato, el incesto, el adulterio, la violación. El mal no se conoce sino en la medida en que se experimenta, se participa de él. A partir de este mal real el bien no es más que un producto negativo y trascendente.[343] Lo que debe hacerse es *no-hacer-lo-que-se-ha-hecho-en-el-ritual*. El modo crisis y el modo orden son, como se ve, inseparables uno con respecto del otro. A partir de este punto el ritual HS evoluciona en la medida en que las prohibiciones son interiorizadas por las comunidades y otras prohibiciones de otro orden pasan a ocupar el lugar de las primeras. Entonces el ritual no necesita ser tan explícito con respecto a las prohibiciones ya interiorizadas, entonces el mal puede enmascararse tras las formas del bien.

De manera que existe una asimetría constitutiva entre el mal inmanente y el bien trascendente, producto secundario de la MHS. El bien y el mal no se pueden entender simplemente como dos extremos separados por una línea roja. Se transgrede tanto por exceso como por defecto. Ya hemos dicho que lo humano es aquello que la MHS define por oposición con lo animal, por abajo, y con lo divino, por arriba. Y que abajo y arriba están vinculados porque son parte de un mismo recorrido, catábasis y anábasis. Además, se transgrede o no se transgrede según se haga en el ámbito de lo sagrado o en el de lo profano, en el marco del ritual o fuera de él. Se debe *no-hacer* el mal, pero excepcionalmente debe hacerse el mal, que por ello se transmuta en bien. Debe conocerse el mal, debe practicarse el mal, para saber en que consiste y a partir de ahí poder tender hacia el bien, pero siempre de manera negativa.[344] En rigor, bien y mal

son inconmensurables, son de distinta naturaleza, no se pueden medir con el mismo rasero. Y sin embargo solo tienen sentido el uno con respecto al otro. Son dos caras de la misma moneda, pero de una moneda que no es simétrica como las de hoy. Es como la cara y la cruz de los cauríes, que eran utilizados como moneda por lo primitivos, y que de hecho remiten a la vagina y a la castración. Nunca se podrá erradicar el mal porque es constitutivo de la realidad y gracias a él existe el bien. Alegrémonos pues de que exista tanto mal, porque gracias a él podrá haber una cantidad proporcional de bien.

Utilizando una metáfora, la moral funciona como una de esas máquinas mata insectos compuestas por una lámpara ultravioleta que los atrae y una parrilla metálica situada frente a la lámpara que los electrocuta. El deseo impulsa a los insectos a acercarse a la luz, esto es, a cometer la transgresión. La moral convencional y provisoria de cada cultura y de cada época no puede hacer otra cosa que situar la parrilla eléctrica más lejos o más cerca de la luz, en función de las circunstancias. Los seres humanos serían como mosquitos que han desarrollado la capacidad de deducir que lo mismo que les ha pasado a otros mosquitos que se han acercado a la luz antes y han muerto les puede pasar a ellos. Pero además este ejemplo nos sirve para comprender cómo funciona la MHS, si ahora suponemos que, con el tiempo, la rejilla eléctrica se va haciendo más densa e impide distinguir claramente la lámpara ultravioleta, aunque sigue dejando pasar la luz. Así opera el ritual HS, ocultando parcialmente el goce y la violencia obscenos, pero dejándolos traslucir suficientemente para que sigan siendo atractivos, para que sigan canalizando los flujos de deseo y amenaza. Así operan también el lenguaje. Así opera el simbolismo.

De todo lo que venimos diciendo se sigue que la MHS y la moralización que la acompaña son un proceso de progresiva espiritualización de la naturaleza. La adscripción al mal del goce y la violencia excesivos, la producción del bien como entidad trascendente a partir del mal inmanente, la mortalidad del cuerpo y la inmortalidad del alma y del espíritu, todo esto hace que el polo de lo corporal tienda a identificarse con el mal y el polo espiritual con el bien. El bien es, como la belleza y la verdad, una producción trascendente de la MHS. Son también símbolos, pero los símbolos de los símbolos, los símbolos en su estado más puro, más abstracto, los que mejor y de manera más eficaz, de manera más social y más universal, encarnan las ELAs.[345]

La MHS produce una suerte de "regeneración espiritual" en los seres sociales. "Se muere para ser y acceder a un nivel de existencia más elevado" dice Mircea Eliade. [346] Los *bíoi* que más se acercan a este polo de lo corporal-maléfico son sacrificados y su energía es utilizada para impulsar a la *zoé* cultural hacia el polo contrario, el de lo espiritual-benéfico. Se trata también de una forma de sublimación, de purificación, de catarsis, de la *zoé*. "La palabra *catarsis* designa, en primer lugar, la «purificación» que

procura la sangre derramada en los sacrificios rituales."[347] No hay ascenso sin descenso, no hay espiritualización sin sacrificio de lo corporal.

Todo esto supone también que cualquier saber, cualquier conocimiento, implica una dimensión moral a la que no puede renunciar. En la medida en que es una forma de juicio, de sentencia, de la dimensión espiritual con respecto a la dimensión corporal, por mucho que quiera perderse en las alturas de la metafísica. En otras palabras, toda producción de saber es en última instancia una producción secundaria de la MHS, un epifenómeno de un fenómeno más complejo que es antes que nada una acción, una transformación material de la realidad. Esta producción de conocimiento por parte de la MHS es intrínsecamente moral, supone implícitamente una distinción radical entre el mal inmanente y el bien trascendente. En otras palabras, el saber se pone por encima de la realidad, la juzga como algo inmanente desde su trascendencia, siempre desde esta mecánica de transferencia de culpabilidad que es propia de la mecánica HS. El saber cree tener derecho a juzgar a la realidad. Pero se trata de una ilusión, porque lo que sucede es que la realidad misma y la MHS que la constituye producen el saber, como una más de sus emanaciones. Así, y en contra de lo que se suele creer, el saber nunca es neutro. La única neutralidad, la única amoralidad, es, al contrario, la de la MHS, la de su puro hacer no intencionado. Por eso se puede decir que la MHS coincide con Dios.

4.6. Transferencias y transmutaciones del mal y del bien

"Si la eficacia de la transferencia colectiva es literalmente formidable, se debe precisamente a que priva a los hombres de un saber, el de su violencia, con el que nunca han conseguido coexistir."[348]

Hemos mostrado que la MHS gestiona transferencias y transmutaciones de ELA entre los distintos participantes. En lo que hay que insistir es en que el plano fundamental en el que opera la máquina es el plano social, el que articula *bíoi* y *zoés* humanas. De ahí que demos prioridad a las ELAs sobre otro tipo de energías, en la medida en que cualquier régimen de poder-religión se basa en el control sobre todo de las primeras. De ahí que veamos en la hierogamia y el sacrificio los rituales centrales que articulan el control y recuperación de esta energía. Veremos al tratar de la MHS capitalista y hollycapitalista que a estos rituales sociales hay que añadirles los correspondientes rituales de creación y de destrucción de capital, que operan por así decirlo en paralelo con los rituales hierogámicos y sacrificiales.

Pero ahora lo que nos interesa comprender es cómo la dimensión moral o moralizante de la MHS se inscribe en esta mecánica de flujos LAs. Pues bien, el bien y el mal no son más que otra forma de hablar de estos flujos, de sus canalizaciones, absorciones, acumulaciones, irradiaciones, en el cuerpo social y en particular en los *bíoi* sagrados. Aquellos flujos o aquellos *bíoi* u objetos sagrados que desprenden estos flujos de manera excesiva, transgresora, son considerados "malos". En el sentido en que representan una ELA excesiva para la máquina. Por el contrario, aquellos flujos que, a pesar de ser también excesivos, son producidos por el conjunto de la *zoé* para contrarrestar o recuperar los flujos excesivos naturales y transgresores, son considerados "buenos". Los *bíoi* sagrados pasan de ser malos a ser buenos. Primero son considerados "malos" porque irradian flujos excesivos que se contagian o se pueden llegar a contagiar en un momento dado a toda la *zoé*. Después son considerados "buenos" porque, en el marco del ritual HS, absorben estos flujos excesivos naturales malos y los devuelven transmutados en forma de flujos culturales "buenos". En otras palabras, las nociones de bien y de mal están supeditadas a esta lógica de transferencias y transmutaciones de las energías libidinosas y de los cuerpos en los que se encarnan. La moralización y su producto, la moral, están supeditadas a esta alquimia social. La sacralidad de los *bíoi* sagrados se debe en buena medida a esta capacidad diferencial para canalizar, absorber, irradiar, estos flujos, pero también y sobre todo, para transmutar el mal y el bien. En realidad es toda la MHS en su conjunto la que produce estas transferencias y transmutaciones, pero desde una perspectiva menos integral la impresión es que son los *bíoi* sagrados los que ostentan, lo que encarnan este poder.

Hay que insistir en la dimensión energética de la MHS y de su función moralizadora. La comunidad designa como "malos" a aquellos *bíoi* u objetos sagrados, y en general a aquellos fenómenos, a aquellos comportamientos, particularmente imbuidos de la libido natural excesiva. Lo que la *zoé* considera como mal, como transgresión, no es la energía libidinosa natural en sí, sino su exceso con respecto a la que la cultura establece convencionalmente como norma moral. Estas energías libidinosas son malas, son excesivas, porque amenazan el orden social, porque provocan celos, envidia, o simplemente rechazo, asco, indignación, inquietud.

"El rito elige una determinada forma de violencia como «buena», aparentemente necesaria para la unidad de la comunidad, frente a otra violencia que sigue siendo «mala» porque permanece asimilada a la mala reciprocidad."[349]

La mecánica de fondo es energética pero también económica, es decir, se trata en última instancia de una economía energética o de una energía económica. Es verdad que los intercambios materiales también forman parte de la mecánica HS. Pero los intercambios energéticos son los prioritarios, y con ellos se controla a los materiales. Sobre todo en el modo orden. La MHS es una máquina simbólica, y esto significa que, aunque una parte de ella tenga que ser necesariamente material y se base en intercambios materiales, la parte más importante es energética, espiritual, simbólica.

La MHS actúa al mismo tiempo a nivel social y a nivel individual. Si se focaliza en los *bíoi* sagrados es porque estos encarnan mejor que ningún otro determinadas tendencias que todos los *bíoi* comparten en algún grado. De manera que al mismo tiempo que sacrifica a estos *bíoi* sagrados, este sacrificio lleva aparejado el autosacrificio de las tendencias afines en los *bíoi* profanos. Y lo mismo podemos decir de las hierogamias. En este sentido, la MHS funciona según una economía energética. Como señala Girard "es la comunidad entera la que el sacrificio protege de *su* propia violencia, es la comunidad entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores".[350] Ya hemos visto la importancia que tienen los rituales de canalización libidinosa en la caza y en la guerra, que son precisamente actividades en las que la economía LA es crucial. Pues bien, la misma mecánica está en juego en otros fenómenos, aunque en ellos no sea tan explícita, pues se trata siempre de la misma MHS.

Lo paradójico es, una vez más, que solo la transgresión sea capaz de evitar la transgresión, que solo *la excepción* sea capaz de *instaurar la regla*. Esto se aprecia con nitidez en la MHS primitiva. Pero sigue siendo la mecánica secreta en el resto de máquinas, más explícita cuanto más nos acercamos a las crisis. Veremos en su momento que la MHS hollycapitalista no se puede entender sin esta mecánica de producción encubierta de crisis, que están salvándola permanentemente del colapso mediante goces

y violencias sintéticas de todo tipo y condición. Cuanto más evoluciona la MHS más aparecen todo tipo de instituciones y dispositivos que encubren su verdadero funcionamiento, y en particular esta paradójica vinculación de la transgresión y la prohibición, de la crisis y el orden.

Podemos denominar profanos al bien y al mal que comparten todos los *bíoi*, y sagrados al bien y al mal en su estado puro, concentrado, acumulado, hipostasiado, en los *bíoi* sagrados, absorbido por ellos o irradiado desde ellos. Pues bien, una vez que hemos dejado claro que el bien y el mal es otra forma de hablar de transferencias y transmutaciones libidinosas, podemos decir que la MHS en general, y el proceso de moralización en particular, consiste también en transferencias y transmutaciones de bien y de mal. De lo que se trata entonces es de gestionar el bien y el mal, de transferir el mal que afecta a los *bíoi* profanos hacia el *bíos* sagrado, y de transferirlo de vuelta a los *bíoi* profanos una vez transmutado en bien. Desde este punto de vista se trata de una operación de drenaje, de limpieza, de expurgación, de separación del mal y del bien. Se comprenderá ahora por qué decimos que la MHS produce las nociones de bien y de mal. Porque realmente estos, en su esencia más inmanente, no pueden ser aislados, definidos como tal en toda su pureza, hasta que son transformados de lo que serían el bien y el mal profanos, es decir, difusos, híbridos, confundidos entre sí, a lo que son el bien y el mal sagrados, distinguibles, separados. De todo lo que venimos diciendo se sigue que la moral es inseparable de la religión, como ha mostrado Robertson Smith, [351] y en particular de la MHS.

Hay que insistir en la dimensión colectiva de estas transferencias y transmutaciones. Como hemos dicho lo importante no es el tipo de flujo o su sentido sino el que el flujo sea compartido, social, que conjugue flujos individuales, de manera que las transferencias y las transmutaciones sean del conjunto de la *zoé*. Que estas transferencias y transmutaciones sean sociales es fundamental, porque de hecho son ellas las que conforman el ser social, las que le dan vigor, las que renuevan este vigor cuando este decae. Esto es lo que verdaderamente constituye y reconstituye cíclicamente cualquier ser social, y no un "contrato social" que nadie ha visto, leído, ni firmado.

Si el papel de la transgresión es tan importante es porque esta permite identificar con claridad el mal y absorber las energías que lo encarnan, que de hecho son compartidas tanto por el *bíos* sagrado como por los *bíoi* profanos. Decir que el *bíos* sagrado es el malo es una ficción conveniente para la mayoría. Una ficción que la propia máquina convierte en realidad. Este es un punto clave porque esta ficción es la que está en la base del resto de ficciones. Es la madre de todas las ficciones con las que se construye el conjunto de la cultura y de la realidad. La misma mecánica es la que opera a todos los niveles, a todas las escalas, para legitimar guerras o para justificar nuevos

holocaustos a partir de holocaustos medio reales o medios ficticios. Algo que es particularmente evidente en el hollycausto hollycapitalista. Toda la hipocresía que domina hoy en Occidente se basa en esta mecánica.

En suma, los *bíoi* sagrados operan como una suerte de acumuladores, de baterías, de transmutadores o conmutadores de flujo. La adúltera o la prostituta sagrada acumula el mal, para, pasado el tiempo, convertirse en virgen e irradiar el bien. El dios incestuoso o violador o devorador de niños hace lo propio por un tiempo para convertirse después en divinidad. Esta mecánica de transferencia y transmutación colectiva, energética y moral, es en definitiva a lo que se denomina catarsis y anarsis. Todas las prescripciones que afectan a lo sagrado, todos los protocolos rituales sobre lo que se debe hacer y no hacer, decir y no decir, todas las protecciones contra los contagios, contra lo impuro, lo nefasto, etc., remiten a esta mecánica de transferencias y transmutaciones del mal y del bien. En este sentido, una vez más, la MHS es ante todo una máquina económica y energética. Insistimos, la principal economía es la energética. A partir de aquí hay que partir para comprender el capitalismo en todo su alcance.

4.7. La producción de culpabilidad y de inocencia

"La moral no tiene cabida en este sistema [el brahmanismo]: el sacrificio que regula las relaciones del hombre con las divinidades es una operación mecánica que opera en base a su energía propia..."[352]

Hasta aquí hemos intentado mostrar cómo la MHS pone en funcionamiento un proceso interminable de moralización, cómo las nociones trascendentes de bien y de mal son productos de las transferencias y las transmutaciones de las ELA. Pues bien, algo parecido sucede con las nociones de culpabilidad y de inocencia, que son también productos de la máquina, estrechamente ligadas a estos flujos. Los culpables por antonomasia, aquellos que sirven de paradigma para otras formas de culpabilidad secundarias, son precisamente los *bíoi* transgresores que focalizan las transferencias y transmutaciones en la MHS.

"Cuando los grupos humanos se dividen y fragmentan, tras un periodo de malestar y conflictos, suele ocurrir que se pongan de acuerdo a expensas de una víctima cuya falta de responsabilidad respecto de los hechos que se le imputan es fácilmente comprobada por todos los observadores, siempre y cuando no pertenezcan al grupo perseguidor. Lo cual no es óbice para que el grupo acusador considere a esa víctima culpable, en virtud de un contagio mimético análogo al de los fenómenos ritualizados."[353]

Lo que es necesario subrayar es que esta culpabilidad es, en buena medida, producida por la MHS. Es posible que el *bíos* sagrado sea ya en parte considerado culpable antes del sacrificio, y que el sacrificio sea considerado un castigo, pero en todo caso todo el proceso contribuye a hacer de él un culpable. Como hemos dicho el mecanismo oscila entre el sacrificio de inocentes y el castigo de culpables. Pero lo importante es comprender que ambos son dos polos de una misma MHS. La distinción entre ambos fenómenos que hacen la mayoría de los estudiosos supone aparentemente una clarificación, pero en realidad supone que no se comprenda lo que el dispositivo penal tiene de sacrificial y lo que el sacrificio tiene de penal.

Como expresa bien René Girard en la cita anterior, no es que existan culpables de manera objetiva, sino que la máquina *produce* o al menos contribuye significativamente a esta *producción* de culpabilidad. De alguna manera la inocencia y la culpabilidad se pueden entender como una carga energética que se incrementa o que se reduce.[354] Y así, lo que hace la máquina es transferir esta carga, disminuyéndola en los *bíoi* profanos e incrementándola recíprocamente en los *bíoi* sagrados. Y esto también de manera muy concreta, pues a menudo se les incita, permite u obliga a cometer determinadas transgresiones.

Como hemos hecho con el bien y el mal, se puede hablar de una culpabilidad y de una inocencia profanas y de otras sagradas. La culpabilidad y la inocencia profanas serían las que comparten todos los *bíoi*,[355] pero que en rigor son difícilmente identificables en la medida en que se encuentran en estado difuso, mezclado, indefinido. Por el contrario, precisamente en la medida en que la MHS transfiere la culpabilidad de los *bíoi* profanos a los sagrados, en estos últimos encontramos la culpabilidad sagrada en estado puro y definido. Culpabilidad sagrada que, como ya hemos avanzado, tenderá a ser transmutada en inocencia sagrada en el marco de largos procesos rituales en los que la dimensión transgresora se atenúa, en los que las dimensiones inmanente y trascendente de los *bíoi* sagrados se disocian en distintas divinidades. En suma, la MHS produce una catarsis según la cual los *bíoi* profanos se liberan de su culpabilidad, que transfieren colectivamente al *bíos* sagrado. De la misma manera que una anarsis en la que esta culpabilidad transmutada en inocencia retorna en sentido contrario a los *bíoi* profanos.[356] En este punto puede intervenir la figura del niño sagrado, que tiende a encarnar esta inocencia, esta pureza, contrapunto de la culpabilidad de otras víctimas sacrificiales. Se ve ya aquí algo de lo que hablaremos más extensamente en el próximo capítulo, que es la complementariedad entre las distintas partes de la MHS.

Pero insistimos en que culpabilidad e inocencia son en cierta medida sintéticas, construidas, superpuestas, a los *bíoi* sagrados, en la medida en que son focos principales de transferencias y transmutaciones energéticas. La MHS supone una suerte de pacto de silencio en el que los *bíoi* profanos, por activa o por pasiva, se ponen de acuerdo sobre quién ha de portar la carga de la culpabilidad, de manera que esto les permite negar su propia culpabilidad. En todo caso, como sucede con nociones análogas, como hemos dicho del mal y del bien, entre la culpabilidad y la inocencia en general, lo mismo que entre la culpabilidad y la inocencia sagradas, no hay una total simetría. Ni siquiera siempre es necesario que los *bíoi* hierogámicos o sacrificiales sean culpables y que los niños sagrados sean inocentes. Como veremos estas nociones son desarrollos avanzados de la MHS que anuncian ya su transformación en sistema jurídico-penal, que se puede entender como una racionalización, una sistematización, una profanación, de la MHS. El niño sagrado no es inocente por completo, en la medida en que tiende a proceder de *bíoi* sagrados transgresores (uniones incestuosas, adúlteras, orgiásticas, violentas). En todo caso, de la misma manera que sucede con el resto de *bíoi* sagrados, los niños divinos están de alguna manera más allá del bien y el mal, de la culpabilidad y la inocencia. Pues en definitiva son una encarnación del exceso natural que, como hemos visto, es fuente tanto de lo maléfico como de lo benéfico. De ahí que al margen de la realidad de su nacimiento, estos niños sagrados tiendan a ser entendidos como un producto de la naturaleza, concebidos por vírgenes, traídos por las aguas, encontrados en grutas, amamantados por animales o ninfas, etc.[357]

La culpabilidad y la inocencia son por lo tanto fenómenos en buena medida sintéticos, más producto de la MHS que esencias absolutas preexistentes. Así, a menudo se incita a los *bíoi* sagrados a la transgresión para poder asignarles esta culpabilidad. Encontramos un ejemplo muy evidente de esta incitación a la transgresión en las Bufonias ('matanza del buey') áticas, en las que el sacrificio no se realizaba hasta que alguno de los animales sagrados se acercaba voluntariamente a comer las ofrendas de cereales que se colocaban en el altar. De esta manera el animal era inculpado por haber cometido el tabú y podía ser sacrificado como culpable. Además, el sacrificador huía de la ciudad, de manera que la comunidad sacrificante quedaba liberada por partida doble de toda responsabilidad por el sacrificio, de toda culpabilidad profana.[358] Aquí se ve de manera muy patente cómo se producen estas transferencias de culpabilidad y de inocencia recíprocas, no solo entre *bíoi* profanos y sagrados, sino en este caso también con la figura intermediaria del sacrificador, que por ello se convierte también en otro *bíos* sagrado o semisagrado.

En todo caso, como decíamos, no siempre los *bíoi* sagrados son considerados culpables. A menudo se sacrifican seres inocentes, precisamente porque por ser inocentes pueden absorber mejor la culpabilidad, pueden desprender más inocencia. Es el caso de sacrificios de niños, o el de vírgenes. Esto abunda en que las nociones de inocencia y de culpabilidad no deben ser consideradas de manera absoluta, sino más bien como cargas energéticas diferenciales que se transmiten entre distintos seres. La culpabilidad excesiva de un *bíos* sagrado es amenazante porque puede contaminar a la comunidad, y en este sentido tiende a ser neutralizada por la MHS. Pero de la misma manera la inocencia de otro *bíos* sagrado es la mejor garantía para que este absorba la culpabilidad de la comunidad en un ritual HS. Hay en que insistir en que la MHS opera de manera continua, la crisis afecta al orden tanto como el orden afecta a la crisis, en un ciclo continuo e interminable, el ritual conjura un eventual mal futuro tanto como expía un mal pasado.

Al margen de este ejemplo concreto, de lo que se trata con carácter genérico en la MHS es de diluir la culpabilidad profana de cada uno de los *bíoi* participantes en el ritual, en una suerte de culpabilidad de la *zoé*, que como hemos visto supone un salto de nivel y por lo tanto es considerada una suerte de "voluntad de un ser superior". "Quien ha ejecutado este acto no he sido yo, sino todos los dioses", se pronunciaba en algunos sacrificios. En *Bodas de sangre*, el novio que va a asesinar a Leonardo, el amante de la novia, exclama: "¿Ves este brazo? Pues no es mi brazo. Es el brazo de mi hermano y el de mi padre y el de toda mi familia que está muerta."[359] Significativamente García Lorca alude a los antepasados muertos del novio, encarnados en su brazo vengador, expresando de una manera muy clara lo que aquí estamos considerando como la *zoé*.

Hemos mostrado que en última instancia la MHS mimetiza la libido natural, que la libido cultural que produce es una suerte de mímesis, de emulación, de la primera. La MHS produce goce y violencia, y a partir de ellos deseo y amenaza, solo que no exactamente naturales sino culturales, esto es, naturales pero de un orden superior, que en definitiva encarnan los naturales. Esto supone que los sacrificios y las hierogamias, por más sofisticados que sean, por más elaborados y artificiales que sean, están siempre imbuidos, aunque sea en un grado mínimo, de esta naturalidad, de esta vivacidad. Este es el sentido de la máxima anterior según la cual la MHS actúa como movida por un motor propio, independiente de la intención y de la acción de todos los que participan en ella. Esto es, la MHS, en el mejor de los casos, tiende a coincidir con la máquina natural, al menos en apariencia. Este es el sentido profundo de los sacrificios y de las hierogamias, el pasar por ser actos de los dioses en los que los seres humanos son simples intermediarios. En este sentido hay que entender las nociones de bien y mal, así como de inocencia y culpabilidad sagradas. Abundaremos en todo esto cuando nos ocupemos de la tradición de los juicios póstumos.

Todo esto implica que el ritual más eficaz es aquel que hace posible de la manera más fluida la encarnación del exceso natural. De lo que se trata es de que este exceso natural se encarne de la manera más completa posible, menos forzada, con la mayor naturalidad, valga la redundancia, en el exceso cultural que es el ritual HS. Que el exceso natural se manifieste a través del cultural. De ahí que la exactitud, la continuidad, el ritmo, el cuidado de los detalles, sean de la mayor importancia. La MHS es el colmo del artificio, pero de tal manera que aparente naturalidad.[360] Y si esto es posible es, como veremos, porque el ritual HS conecta todos los planos de la realidad y da a todo sentido.

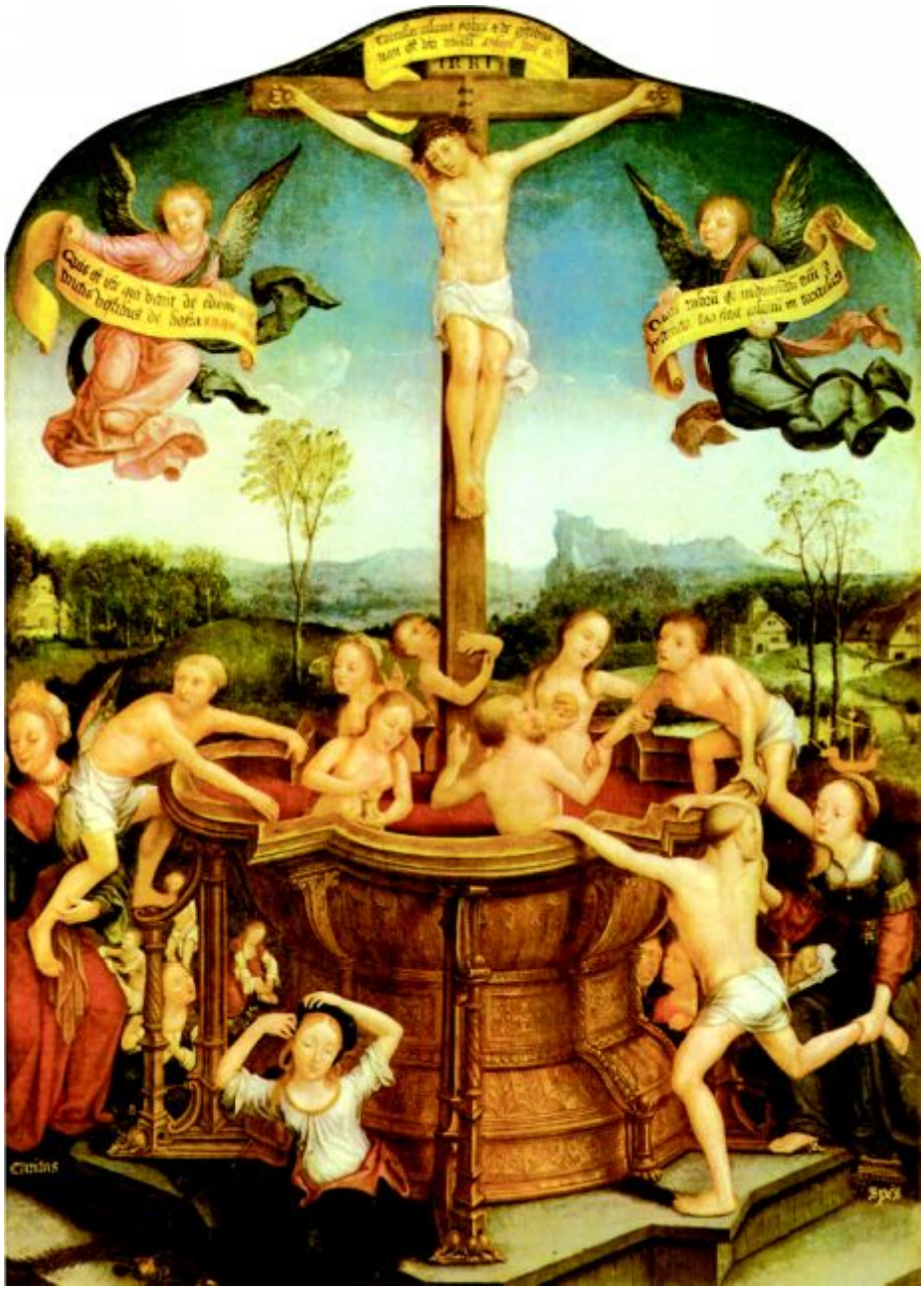


Fig. 03. Jean Bellegambe, *Tríptico del baño místico* (panel central), *ca.* 1510, Palacio de Bellas Artes, Lille (Francia).

Algo de lo que decimos se puede observar en el *Tríptico del baño místico* de Jean Bellegambe, en el que el tema de la Crucifixión y el de la fuente de la vida o de la juventud se vinculan de una manera excepcional [**fig. 03**]. En efecto, en este caso la sangre del Cristo crucificado llena la fuente en la que se bañan literalmente los participantes en el sacrificio. Lo que pone de manifiesto de manera muy gráfica la función purificadora, catártica, del ritual. Que en la práctica no es otra cosa que un mecanismo de transferencia de ELA de la *zoé* al *bíos* sagrado. Pero en este cuadro excepcional, anómalo, se puede observar también lo que veníamos diciendo. Que si el mecanismo HS es efectivo es porque este canaliza el exceso natural, en este caso representado por la fuente, pero encarnado en el exceso cultural que es el ritual mismo,

representado por la sangre. Que en este caso el agua de la fuente de la vida sea sustituida por la sangre sacrificial expresa precisamente una de las claves del ritual HS: la canalización, la contención, la transmutación del exceso LA natural en exceso LA cultural.

Por otro lado, hemos mostrado que lo que permite que los sacrificios y las hierogamias celebrados en las crisis se recuerden durante los períodos de orden es la mnemónica de la violencia y del goce, de la amenaza y del deseo. Pues bien, lo que está en el trasfondo de esta mnemónica es la consciencia, por oposición a lo inconsciente. No queremos entrar demasiado en el laberinto del psicoanálisis, pero sí formular algunas ideas básicas. Es sobre todo la consciencia la que nos hace recordar las transgresiones y sus consecuencias, la que nos incita a renunciar al goce y a la violencia, la que nos encadena al orden del deseo y de la amenaza. De ahí que las nociones de culpabilidad y de consciencia tiendan a asociarse en lo que se denomina conciencia de culpa, que afecta a los *bíoi* profanos en el modo de orden, y que no puede ser expurgada por completo, sino es por medio de actos sacrificiales y hierogámicos. De manera que, siendo algo más precisos, habría que decir que la MHS produce la culpabilidad de dos maneras. Por un lado, creando la conciencia de culpa en los *bíoi* profanos, y por otro lado, proyectando esta culpabilidad profana en los *bíoi* sagrados.[361]

La proyección de culpabilidad desde los *bíoi* profanos al *bíos* sagrado es la catarsis. Y el proceso contrario, la transferencia de inocencia del *bíos* sagrado a los *bíoi* profanos, es la anarsis. Pero aquí vemos cómo también se puede dar una suerte de anarsis incompleta, defectuosa, acompañada normalmente también de una catarsis incompleta. Esto nos indica que la MHS no está funcionando a pleno rendimiento, que hay procesos de profanización que se están solapando con ella o que hay varias MHSs en rivalidad. O en otras palabras, que estamos ante una sociedad en crisis, a menudo en crisis prolongadas que no terminan de resolverse.

Todo esto nos permite entender algo mejor la noción de ELA unánime. La MHS funciona de manera más eficaz, más purificadora, más catártica, en la medida en que las transferencias de los *bíoi* profanos a los *bíoi* sagrados sean más unánimes, esto es, más colectivas, más compartidas, más simultáneas, más de la *zoé* como unidad y menos de cada uno de los *bíoi* profanos por separado. Entonces es cuando estas transferencias, y con ello el mal, la culpa, la impureza, etc., se transfieren de la manera más perfecta, cuando el mecanismo es más eficaz, más liberador. Pero entonces es también cuando esta mecánica moralizadora y culpabilizadora más se enmascara, cuando más *creen* los participantes que los *bíoi* sagrados son verdaderamente malos y culpables, en el sentido objetivo del término, al margen del mecanismo mismo. Por el contrario, el mecanismo pierde su eficacia en la medida en que las transferencias son menos unánimes y más recíprocas. Entonces toda esta mecánica de producción sintética del

mal y el bien, de la culpabilidad y la inocencia, más se desenmascara. Esta es la diferencia fundamental que, según René Girard, existe entre los sacrificios paganos, tal como son narrados en los mitos, y los sacrificios bíblicos, sobre todo tal como son recogidos en los Evangelios:

"Si lo religioso constituye siempre un escándalo cuando se descompone, es porque la violencia que entra en su composición aparece entonces como tal y pierde su fuerza reconciliadora."[362]

Una y otra vez tenemos que volver al trasfondo de la MHS para tratar de comprenderla en todo su alcance. Aunque en el fondo se trata de un misterio al que no es fácil tener acceso y que no se revela más que a través de la experiencia de la máquina misma. Al exceso constitutivo de la naturaleza con respecto a la cultura, esta última no sabe responder sino es con un exceso cultural que conjura, pero que contiene, el exceso natural. Y siempre de forma provisional. La naturaleza termina y terminará echando por tierra todos lo esfuerzos de la cultura para superarla. Mientras esto sucede, siempre de forma provisional, la cultura se impone a la naturaleza mimetizándola, precisamente en lo que esta tiene de insuperable, en lo que tiene de natural por oposición a lo cultural, en su exceso. La MHS es, en última instancia, como la obra de los poetas, un canto a la naturaleza, a su inaprehensibilidad, a su misterio, a su exceso.

Esta encarnación del exceso natural en el cultural es lo que lo atraviesa todo en la MHS. La que distingue al ser humano del resto de los animales. La que hace posible que la ficción del bien y del mal, de la culpabilidad y de la inocencia, sean *creídos* como realidades. Esta mecánica es la que produce la naturalización de la segunda naturaleza que es la cultura. Toda esta mecánica es la que hace posible que el exceso libidinoso cultural sea considerado como benéfico, inocente, y el natural sea considerado como maléfico, como culpable.[363] Esta encarnación de la energía libidinosa natural, cósmica, excesiva, es la que proporciona a los *bíoi* y a los objetos sagrados, y por extensión a todo el mecanismo, su magia y su poder. Es la que hace que parezca que todo sucede según la "voluntad de un ser superior". Porque en definitiva la *zoé* es un ser superior con respecto al *bíos*, porque la *zoé* cultural es también un ser superior con respecto a otras *zoés* naturales, y porque, aunque la *zoé* cultural no es superior a la *zoé* natural general, la MHS le permite mantener esta ficción de manera provisional. Entonces se pone de manifiesto que la naturalización de la cultura es también una ficción provisional, una creencia. Por eso todo es religioso y no se puede entender nada en sentido pleno al margen de su religiosidad. Por eso todas las disciplinas que renuncian a esta religiosidad y operan en términos profanos —lógicos, racionales, matemáticos, científicos, etc.— están atrapadas en la máquina, son instrumentos, a menudo inconscientes, de la máquina. Precisamente las disciplinas que

más racionales se *creen* más irracionalmente están sometidas a los procesos de la MHS.

Hagamos un inciso para mostrar, con un ejemplo concreto, esta vinculación directa del exceso de energía y lo sagrado. La encontramos en el denominado calor mágico, en la habilidad para ser insensible al calor, para aumentar la temperatura corporal o producir calor interno, tal como se da en curanderos, chamanes y faquires en numerosas culturas. [364] Este calor se asocia, como no podía ser de otra manera, tanto al furor guerrero como al sexual. Pero lo que nos interesa es que, en estadios religiosos más avanzados, este calor aparece por sí solo imbuido de sacralidad. Lo que viene a confirmar la profunda vinculación de energía, y mejor dicho, exceso, acumulación, transmutación, de energía, como es el calor, con lo sagrado:

"Gran número de tribus «primitivas» se representan el poder mágico-religioso como «ardiente» y lo expresan en términos que significan «calor», «quemadura», «candente», etc."[365]

En definitiva, toda la mecánica HS se basa en estos excesos, en producirlos, en absorberlos, en acumularlos, en transferirlos. En este sentido toda la historia humana se puede interpretar como la de diversas MHSs gestionando estos excesos, transformándolos en colonización, en captura de esclavos, en rapto de mujeres, en acumulación y saqueo de tesoros, en extracción de metales preciosos, en piratería, en guerra por el petróleo, en financiación encubierta a terroristas, etc.

Todo lo que venimos diciendo pretende mostrar que la moral es el producto de la moralización, que las nociones de bien y de mal, de inocencia y de culpabilidad son productos convencionales, provisionales, relativos, de la MHS. Pero hay que aclarar que esta moral, este bien y este mal, esta inocencia y esta culpabilidad, a pesar de ser en buena medida sintéticos, no son arbitrarios. Son más posteriores que anteriores al proceso, pero no por ello son subjetivos. Son más bien objetivos en el sentido social del término, en el sentido en que acaban haciéndose reales, y en el sentido en que en definitiva responden a la confrontación real, material, viva, de fuerzas que conforma las sociedades. Dicho de otra manera: la realidad se produce a partir de ficciones compartidas.

La MHS da forma a la sociedad, la produce. Y uno de los mecanismos centrales de esta producción y reproducción social es precisamente la MHS, en la medida en que afecta a sus procesos fundamentales de creación y destrucción. La sociedad toma forma a través de este proceso, en buena medida a través de los límites morales y legales que son definidos por la máquina. La maldición, la demonización y la culpabilización de los *bíoi* sagrados es solo el pretexto que permite trazar estos límites, estas líneas rojas,

de manera concisa, aunque sea en buena medida algo convencional y provisional. Pero insistimos, no arbitrario. Lo importante no es el culpable en sí sino el proceso de culpabilización que lo produce. Si no hay un culpable, se lo inventa. Seguiremos hablando de todo esto al tratar sobre el sistema jurídico-penal, pero ahora podemos decir que la clave está en entenderlo como un mecanismo de producción de culpables y de culpabilidad. Esto es lo que Franz Kafka mostró mejor que nadie. La máquina no puede renunciar por completo a este "mínimo de ilusión", a este carácter ficticio, convencional, provisional, que atraviesa toda la cultura humana.[366] Pero que, una vez más, no es arbitrario.

4.8. Morales rivales

"Mi querida amiga, la elección que el hombre pueda hacer entre el vicio y la virtud no es lo que va a determinar su felicidad, ya que tanto el vicio como la virtud son sólo una manera de conducirse en el mundo. En consecuencia, no se trata de decidirse de antemano por lo uno o por lo otro, sino de abrirse paso por el camino común; todo el que se aparta de él comete un error. En un mundo enteramente virtuoso, siempre te aconsejaría la virtud, puesto que las recompensas son inherentes a él y lograrías la felicidad de modo infalible. En un mundo totalmente corrupto, jamás te aconsejaría otra cosa que no fuese el vicio."[367]

Como hemos dicho, la moral es como una foto fija, como un fotograma de los muchos que componen la película de la moralización. No hay *una* moral sino tantas morales como MHSs y como momentos de su evolución. Además, las MHSs están evolucionando permanentemente, a través de toda una serie de transformaciones rituales, de sustituciones de los *bíoi* y los objetos sagrados, del grado de ritualización o simbolización, de las oscilaciones entre crisis y orden. De manera que no hay *una* moral, sino diferentes morales, todas ellas como resultados provisionales de diferentes procesos de moralización. De ahí que, en rigor, no se puede hablar nunca de la moral en singular y con mayúscula, sino de diferentes *m*orale*s*, con minúscula y en plural.

Que haya tantas morales como MHSs significa también que unas y otras pueden y suelen estar en conflicto entre ellas. Esto es parte de la dinámica de la MHS, la confrontación con otras MHSs.[368] Veremos que la guerra es exactamente esto. Pero la confrontación de dos MHSs tampoco debe ser entendida simplemente como una dicotomía. Como hemos mostrado la dicotomía de la confrontación de dos elementos opuestos nunca nos permite comprender la realidad por completo. Siempre es necesario disponer, al menos, de un tercer elemento. Veremos que esta es la lógica de la tríada mimética, pero que puede ser aplicada a todas las escalas.

"El dualismo en religión (o en filosofía mística o cósmica) es teorético y aparente; en realidad, hay algo siempre, un tercer término que se opone a la anulación de los dos términos antagonistas y que obliga a estas dos fuerzas-principios a plegarse, a actuar alternativa y no simultáneamente."[369]

De la misma manera, en rigor, en el conflicto entre cultura y naturaleza, en realidad lo que tenemos es una relación a tres entre dos formas de cultura que rivalizan en su relación con la naturaleza. Lo mismo sucede con las morales, es decir, con los procesos de moralización. Una moral que es producto de una MHS tiende en realidad a ser una moral resultante del conflicto entre dos morales. En un caso límite tenemos el conflicto

entre dos morales, la de la *zoé* y la del *bíos* sagrado. En otro caso límite, entre dos *zoés*, en el caso de la guerra. La primera sería la MHS interior, y la segunda la exterior, por así llamarlas. Pues de hecho lo que está en el trasfondo de la guerra, si trascendemos el análisis puramente material, es un conflicto entre dos culturas, entre dos morales, entre dos formas de dominar una misma naturaleza. También la competencia entre dos focos HSs. Como decíamos, la estructura es la misma, pero a otra escala, que la que se da en la tríada mimética.

En suma, no se puede hablar de *una* cultura, o de una *C*ultura con mayúscula, de *una* moral, de *una* verdad, sino solo de culturas, morales, verdades, todas ellas con minúscula, todas ellas en el marco de MHSs rivales las unas con respecto a las otras. De la misma manera que, según Carl Schmitt, la política no se puede entender sin la distinción entre amigo y enemigo.[370] Esta rivalidad está siempre implícita, por activa o por pasiva, aunque el discurso dominante tienda a ocultarla, en cualquier cultura, en cualquier moral, en cualquier verdad. Hay que desconfiar de todos los que hablen de *la* cultura, de *la* moral o de *la* verdad, porque los que lo hacen suelen ser misioneros, proselitistas, propagandistas o agentes encubiertos, por activa o por pasiva, de determinadas culturas, morales o verdades con afán de dominación. Las numerosas culturas, morales y verdades están inmersas, lo quieran o no, en una dinámica de rivalidad con el resto. Difícilmente podemos creer a las culturas y morales hoy dominantes que nos hablan de pacifismo, de derecho, de libertad, de democracia, cuando estas mismas culturas y morales han llegado a ser, y son todavía hoy lo que son, es decir, dominantes, a través de la guerra, del colonialismo, del saqueo, de la esclavitud, de la piratería, de la tortura.[371] Esto ocurre con Occidente hoy. Por eso algunos solo podemos calificarnos de una cosa: disidentes, contestatarios, rebeldes, políticamente incorrectos.[372]

En otras palabras, toda verdad es al mismo tiempo una contraverdad con respecto a una verdad rival. Y lo mismo podemos decir de cualquier moral, que es al mismo tiempo una contramoral, y de cualquier religión, que es al mismo tiempo una contrarreligión.[373] Así, tal como afirma Peter Sloterdijk en *Celo de Dios: Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, todos los grandes movimientos religiosos occidentales, incluyendo a las religiones ilustrada, capitalista, comunista y fascista, no pueden entenderse si no es como contrarreligiones de las religiones correspondientes a las que hicieron frente.[374] Y lo mismo podríamos decir de las morales que las acompañaron.

En suma, si una moral es un producto convencional, provisional, de un determinado proceso de moralización, algo parecido habría que decir de la ética. Considerando además lo que hemos dicho sobre la necesaria vinculación de la inmanencia y la trascendencia. Así, la ética no es otra cosa que una entelequia, una construcción intelectual, a menudo alejada de la realidad, que contribuye a construir el aparato

ideológico que enmascara el verdadero funcionamiento de la MHS, y como tal, una de las fuentes de la hipocresía que sostiene los grandes órdenes sociales, las grandes MHSs. Tomemos como ejemplo la ética de la igualdad, que no deja de ser un producto de la MHS moderna, de la relación que vincula a los *bíoi* profanos entre sí, pero que oculta que esta igualdad es un producto derivado de la desigualdad radical que la máquina establece con determinados *bíoi* sagrados.

No se trata de restarle valor al pensamiento y a su capacidad de dar forma a la realidad. Pero hay que denunciar el pensamiento desencarnado tanto como el desespiritualizado, el idealista como el materialista o el realista. Unos y otros suelen estar al servicio, de manera más o menos encubierta, a menor o mayor plazo, por activa o por pasiva, de procesos de dominación que saben que no tienen más remedio que recurrir a la MHS. Este es a menudo el papel de la ética como entelequia enmascaradora de la verdadera mecánica HS que le subyace. Una cortina de humo.

5. La máquina hierogámico-sacrificial

5.1. La máquina sacrificial

"La ritualización del asesinato es la primera y más fundamental de las instituciones, la madre de todas las demás, el momento decisivo de la invención de la cultura humana." [375]

Hasta ahora hemos tratado de describir todos los elementos que entran en juego en la MHS desde un punto de vista más analítico, enfocando un tema tan complejo como este desde distintas perspectivas, desde distintos planos. Ahora que ya nos hemos familiarizado con estos elementos, vamos a tratar de sintetizar e integrarlos en el todo que es el funcionamiento de la máquina. Empezaremos describiendo la máquina sacrificial (MS), y seguiremos con la máquina hierogámica (MH), para mostrar en último lugar su funcionamiento conjunto como máquina hierogámico-sacrificial (MHS). En todo caso, aunque se puedan dar de forma aparentemente independiente, aunque hablemos de ellas por separado de cara a su descripción, lo cierto es que la MS y la MH son partes integrantes de una misma MHS, dos polos entre los que oscila su funcionamiento.[376] Entre la MS y la MH hay una analogía estructural, una misma mecánica pero invertida, casi simétrica. Lo que pone de manifiesto que ambas son partes de la misma MHS. La MS y la MH interaccionan entre sí, se solapan, se superponen, se intercambian, se sustituyen, se encubren. De manera que al tratar específicamente de la una lo estamos haciendo implícitamente de la otra. La MS y la MH son complementarias, recíprocas, son dos caras de la misma moneda.

La MS es relativamente compleja. Puede abordarse desde distintos enfoques, pues de hecho es una suerte de vórtice[377] en el que confluyen distintos planos de la realidad, distintos toroides. Es el vórtice en el que se anudan distintos planos de la realidad que tienden a presentarse como independientes y separados desde otros planteamientos epistemológicos, pero que para nosotros se funden en la máquina. Dicho de una manera más exacta, los rituales hierogámico y sacrificial son los vórtices que tensan el toroide que es la MHS.

René Girard nos ha mostrado que los linchamientos colectivos son el origen de los sacrificios. De hecho, ya hemos dicho que hay que considerarlos como parte de la MS, que oscila entre este polo de mayor espontaneidad y otro de mayor ritualización o formalización. No cabe duda de que la tendencia es a que los rituales HSs se vayan formalizando cada vez más y en este sentido los linchamientos colectivos serían los antecedentes de sacrificios más formales posteriores. Pero lo cierto es que la

espontaneidad puede volver a resurgir en contextos en los que se haya perdido la tradición ritual y la MHS siga necesitando operar, siga operando en la sombra, sin que la mayoría sea consciente de ello.

Además, como veremos con más detalle en próximos capítulos, hay que interpretar la caza y la guerra también como fenómenos sacrificiales. Se trata siempre de una misma mecánica de fondo que puede tomar forma de una manera más espontánea o más ritual, hacia el interior o hacia el exterior de la comunidad, contra una víctima humana o de otro tipo. De ahí que no nos interese tanto el enfoque que separa las diversas formas sacrificiales en categorías independientes, o el enfoque histórico que pretende mostrar cómo unas formas influyen o se derivan de otras. Al contrario lo que nos interesa es que se comprenda la mecánica HS de manera integral, como una máquina que oscila entre modos de funcionamiento alternativos en función de las circunstancias, que alterna entre modos de crisis y modos de orden complementarios, entre fenómenos de conjunción y de disyunción, que a su vez funcionan como dos caras de la misma moneda.

Veamos ahora en detalle cómo funciona la MS. Aunque estos pueden tender a confundirse bajo determinadas circunstancias, podemos distinguir en ella el acto sacrificial en sí, la resurrección y la ingesta o banquete sacrificial.[378] En términos generales se trata de un ritual o una serie de rituales en los que un grupo humano mata y consume a una víctima humana, animal o vegetal. Pero lo cierto es que en el tema que nos ocupa las cosas nunca son tan sencillas. La MS opera al mismo tiempo a varios niveles, porque su cometido es precisamente poner en relación todos esos niveles. De manera que habría que entender el ritual en un sentido más impersonal. La víctima es muerta y es consumida, no solo por el grupo humano en cuestión, sino por todos estos planos de la realidad. Esto se pone de manifiesto de una manera muy evidente en el hecho de que no solo los humanos beben la sangre o comen la carne de la víctima, sino que esta también puede alimentar a las bestias, a la Tierra o al Cielo. De la misma manera se pone especial precaución en la forma en que las víctimas son muertas, en la manera en que se hace intervenir al conjunto de la *zoé* cultural, pero también a la *zoé* natural, como en el caso en el que se abandonan en el desierto o se despeñan por un acantilado, "de manera que pudiese parecer que se mataban ellas mismas".[379] Veremos al final de este trabajo la importancia de la vinculación de los distintos planos de la realidad y el papel que la MHS juega en ello.

Entrando en detalles, hay que decir que la operación central del acto sacrificial, tal como afirman Marcel Mauss y Henri Hubert en "Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio", es separar el cuerpo mortal y el alma o el espíritu inmortales. Aunque ya hemos visto que esto se puede interpretar también como una producción o una creación del alma o el espíritu por parte de la MHS:

"Se trata ante todo de *crear* el espíritu, sea que se lo *cree* para conferirlo al ser real o mítico al cual el sacrificio concierne, sea que, para liberar a una cosa de alguna virtud sagrada que la hacía inabordable, se transforme esta virtud en *espíritu puro*, sea que se persiga a la vez un objetivo u otro."[380]

Esta separación o producción de trascendencia es clave para entender la MHS. Porque está vinculada muy estrechamente al requisito central del acto sacrificial: *dar muerte* a la víctima. Insistimos en la expresión: el sacrificio *da* muerte; es una entrega, una ofrenda. Pero hay que entender esta ofrenda en el sentido de la vinculación entre los distintos órdenes de la existencia. Solo se puede dar al orden superior aquello de lo que se alimenta, que es precisamente la muerte del orden inferior. La muerte de los *bíoi* alimenta a la *zoé*. Recíprocamente los *bíoi* son una ofrenda, un regalo, un exceso, un lujo de la *zoé*. La vida solo se puede medir con la muerte, como mostró Jean Baudrillard. El paradigma de todo intercambio es el "intercambio simbólico" que se produce entre la muerte del *bíos* sagrado y la vida de la *zoé*.[381] El simbolismo del intercambio no es algo que se añade, que se suma *a posteriori*, a un intercambio puramente material o puramente mercantil. Es al contrario. Todo intercambio es antes simbólico que material o mercantil. Esto es lo que la economía dominante no ha sabido, o mejor, no ha querido reconocer o comprender. Porque entonces la lógica de querer reducirlo todo a cantidad mostraría sus fisuras, pondría de manifiesto que está al servicio de una dominación que opera en última instancia en el marco de la MHS. Lo que hace la economía dominante es de hecho restarle este simbolismo, en el mejor de los casos. Lo que hace es encubrir la dimensión LA que está implícita en todo intercambio. En el peor de los casos, la violencia y el goce transgresores que sostienen los intercambios fundamentales, aquellos que son el motor del sistema: la guerra, el terrorismo, la prostitución, la pornografía y el resto de tráficos ilegales.

Se da muerte a la víctima porque se quiere neutralizar el exceso natural que esta encarna. Pero también para separar el cuerpo y el alma o espíritu. Y esto solo se puede hacer de una manera patente, evidente, nítida, a través de una muerte producida, cultural, artificial. Y porque solo esta muerte sería verdaderamente una ofrenda, porque solo el sacrificio es una muerte *dada*. En la muerte natural cuerpo y alma se confunden, no se sabe con certeza cuándo el alma abandona el cuerpo. La muerte sacrificial, por el contrario, establece un antes y un después, dos estados diferenciados en los que la diferencia fundamental es la vinculación del cuerpo y el alma o el espíritu. Esto es, mortalidad e inmortalidad, dos categorías diferentes junto a sus referentes: un cuerpo que muere y un alma o un espíritu que sobrevive.[382]

También porque la muerte sacrificial supone el acceso inmediato al principio vital, a la sangre caliente que fluye de las venas, al corazón palpitante, a la carne todavía roja, a partir de los que se concibe la noción de alma y de espíritu inmortales. William

Robertson Smith ha llamado la atención sobre la importancia de esta transferencia del principio vital del *bíos* sagrado a la *zoé*, por encima incluso de la importancia de la muerte.[383] La muerte y la dimensión trascendente que esta implica, no hace más que sublimar esta transferencia vital en forma de encarnación espiritual. Pero en el fondo lo que da sentido a la MS, en sus distintas variedades, es la continuidad del principio vital de una forma o de otra. En los sacrificios e ingestas más primitivos es más evidente cómo la *zoé* se alimenta del *bíos* sagrado. Pero la mecánica es la misma en versiones más trascendentalistas. En todos los casos lo que está en juego es la vinculación de los distintos planos de la realidad. Pero también, dicho de una manera más exacta, la inscripción de los órdenes de vida inferiores en los superiores, de tal manera que quede patente que los inferiores alimentan a los superiores.

Esta separación de cuerpo y alma o espíritu lleva aparejada la noción de "segunda muerte", en la que ahondaremos al tratar de los juicios póstumos. La idea es, otra vez, que el cuerpo es mortal y el alma o espíritu inmortales. Esto significa que el sacrificio no es más que una "primera muerte", una muerte del cuerpo. Que precisamente por tratarse de un sacrificio y de un *bíos* sagrado, la muerte del cuerpo no implica la "segunda muerte" del alma, sino su inmortalidad en forma de espíritu.[384] Esto es importante para entender la vinculación de los distintos planos de la realidad que produce la MHS. La paradoja es que, precisamente porque se da muerte al cuerpo, el espíritu del *bíos* sacrificial sobrevive y se encarna de una manera u otra en otras realidades, en la *zoé*, en la naturaleza, en otros *bíoi* sagrados, etc. Esta inmortalidad del alma o del espíritu con respecto a la mortalidad del cuerpo, que como hemos visto hay que entender siempre relativamente, es central para entender cómo la MHS articula los distintos niveles de la realidad. Sobre todo cómo articula *bíoi* y *zoé*, pero por extensión todo aquello en lo que se encarna el principio vital inmortal que atraviesa todo lo vivo, y para lo que el *bíos* sagrado es el paradigma.

El tema de la separación del cuerpo y del alma o espíritu aparece en innumerables mitos, a menudo tomando el alma la forma de un ave o de un pájaro: "En muchas tierras el alma ha sido representada como un pájaro, y los pájaros normalmente son mensajeros espirituales."[385] Recordemos la estrecha relación entre los chamanes y las aves. También, las innumerables variaciones del tema de los seres sagrados alados, que expresan su doble dimensión inmanente y trascendente. En este sentido se puede interpretar también el águila del mito de Prometeo, como una expresión el espíritu que escapa y retorna a su cuerpo, en el marco de un sacrificio cíclico. Como se sabe Zeus le condenó al suplicio de sufrir encadenado que un águila le devorase el hígado interminablemente. Lo que nos interesa en este caso es subrayar algo patente en este mito y que desempeña un papel central en la MS, que es que el sufrimiento de la víctima coincide con esta separación del cuerpo y del alma de la que hablamos. En efecto, como veremos juega un papel protagonista en el sacrificio el llamado "sonido

de la muerte", que es al mismo tiempo el sonido del exceso natural, y que se revela de manera privilegiada en el momento culminante del sacrificio. Y que como veremos es un elemento central para entender cómo funciona todo el simbolismo de la MHS alrededor del que gira el sentido en el lenguaje. "El sonido de la muerte" es la expresión más nítida de la manera en que el exceso cultural y el exceso natural confluyen, es la manifestación más próxima al espíritu sagrado que se encarna en el *bíos* sacrificial.

Pero la separación del cuerpo y del alma o espíritu no es la única que se produce en el acto sacrificial. A decir verdad, es la separación fundamental, pues es la que hace posible todas las articulaciones entre muerte y vida, entre *bíos* y *zoé*, entre naturaleza y cultura. Pero a medida que el sacrificio adquiere formas más elaboradas otra separación tiene lugar: la de lo profano y lo sagrado. En "Elogio de la profanación" Giorgio Agamben ha mostrado cómo la religión consiste esencialmente en esta separación:

"Se puede definir como religión a aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas al uso común y las transfiere a una esfera separada. No sólo no existe religión sin separación sino que cada separación contiene o conserva en sí un núcleo genuinamente religioso. El dispositivo que actúa y regula la separación es el sacrificio..."[386]

En efecto, el sacrificio separa a la comunidad sacrificadora o *zoé*, compuesta de todos los *bíoi* profanos, de la víctima sacrificial o *bíos* sagrado. Pero esta separación no es más que el mecanismo que hace posible que el *bíos* sagrado concentre todos los flujos y articule todos los planos de la realidad. Esto es, el ritual separa al *bíos* sagrado de la *zoé* pero solo para tener control sobre el proceso que en esencia consiste en la conjunción de todos los planos de la realidad. Cosa que también sucede, como veremos a continuación, en el banquete sacrificial.

Esto es, en el modo orden se produce la disyunción de todos los planos de la realidad, tales como humanos, animales, vegetales, objetos, etc., y en el modo crisis estos se conjugan en la figura del *bíos* sagrado, precisamente en la medida en que este es, a su vez, separado en cuerpo y alma o espíritu, y reintegrado a todos estos planos en distintas formas.

De manera que la separación del *bíos* de la *zoé* que efectúa la MS no hace más que concentrar, que intensificar su sacralización, que en última instancia producen las conjunciones de todos los planos de la realidad a través de él. En otras palabras, lo verdaderamente importante del sacrificio en su conjunto es que la víctima es muerta, y a continuación, es ingerida. Recordemos que utilizamos la forma impersonal porque

ambos actos suponen la conjunción efectiva de los distintos planos de la realidad. Esta conjunción es lo que verdaderamente sacraliza al *bíos* sagrado, por más que en estadios religiosos más avanzados se sublime en forma de encarnación del espíritu. O por más que el ritual separe al *bíos* sagrado de la *zoé* para intensificar las transferencias. De manera que, como todo en el tema que nos ocupa, esta separación de la que nos habla Agamben como característica genuina de lo religioso no es más que parte de un proceso más complejo de conjunciones y disyunciones que estamos tratando de describir aquí.

Veamos cómo tras la disyunción, que es el acto sacrificial en sí, se produce la conjunción, en forma sobre todo de banquete sacrificial, pero también de libación, de incineración, de enterramiento, o cualquier otra forma que suponga la reintegración del *bíos* sagrado a la Tierra, al Agua, al Cielo, etc. Este doble proceso de disyunción y conjunción también tiende a tener una dimensión moral. A menudo, si se sacrifica a un *bíos* o a un tipo de animal en particular, es porque se quiere neutralizar algo transgresor, impuro, nefasto, maléfico, que este encarna. La muerte, pero también la disyunción sacrificial, persigue esta neutralización, esta desintegración. Pero como hemos dicho esta condición está gobernada por la ambivalencia y también podemos encontrar el caso contrario: el que la víctima represente todo lo puro, lo benéfico. Pero se trata también de una neutralización, en la medida en que se trata de algo excesivo, tanto por exceso como por defecto, tanto por pasarse como por no llegar. Tras esta neutralización las distintas partes del *bíos* sagrado pueden ser reintegradas en la *zoé* cultural y en la *zoé* natural según una compleja simbólica de correspondencias, de distinciones entre partes más o menos sagradas, más o menos puras, de privilegios sociales a la hora de efectuar las distribuciones, etc. Así es, como veremos, como se producen y reproducen las jerarquías sociales.

La disyunción neutraliza lo maléfico o lo excesivamente benéfico, y la conjunción reintegra la parte que haya podido separarse o transmutarse como benéfica. Porque lo que produce la MS es una transmutación del *bíos* sagrado, un cambio de signo, un cambio de maléfico a benéfico, o de excesivamente benéfico a benéfico, o al menos de una parte de él. De ahí que el proceso de conjunción que sigue al de disyunción persiga reintegrar esta dimensión benéfica ya controlable, ya cultural. En esta conjunción el acto central es el banquete sacrificial, en el que el *bíos* sagrado se encarna de manera muy concreta en la *zoé*, como ingestión de su cuerpo y bebida de su sangre. Pero también a través de toda una serie de prácticas tales como libaciones, cremaciones, enterramientos, fumigaciones, ungimientos, etc., que son formas correspondientes de reintegración del *bíos* sagrado en el resto de seres u objetos de la cultura y en la naturaleza en general.[387] Es el caso habitual de los rituales de fertilidad de la tierra, muy comunes en diferentes culturas, en los que los restos de la víctima se entierran en los campos de labranza, o bien se esparcen sus cenizas después de haberse quemado, o se hacen libaciones de su sangre sobre la tierra para propiciar su fertilidad, o se mezcla

parte del grano consagrado.[388] Pero encontramos una lógica similar en rituales en los que los objetos que se sacralizan son monumentos, templos, viviendas, útiles de trabajo, animales, etc. Lo que está siempre en el trasfondo de estas prácticas es la conjunción de la que venimos hablando. También en el fenómeno del devenir-animal del que hemos hablado, de los rituales en los que los celebrantes se disfrazan de animales o bailan como animales.

En la práctica encontramos innumerables variaciones de los rituales sacrificiales, en los que a menudo las fases de disyunción y de conjunción no se pueden separar de manera tan clara como lo hemos descrito aquí, tal como sucede en las formas sacrificiales más elaboradas. El fenómeno es mucho más complejo y presenta muchas más variaciones de las que estamos comentando. Nuestro objetivo es simplemente ofrecer una formulación genérica y suficientemente sintética para poder comprender el fenómeno sacrificial en su conjunto y en el marco general de la cultura, de la política, del lenguaje. Quizás el caso más expresivo de fusión de los distintos actos sacrificiales sea el descuartizamiento —*sparagmos*— e ingesta cruda —*omofagia*— que se practicaba en los primeros cultos dionisíacos, de los que Eurípides nos proporciona información en *Las Bacantes*.[389]

En suma, podemos encontrar todo tipo de variaciones de rituales sacrificiales, en las que los dos procesos de disyunción y conjunción de los que hemos hablado pueden aparecer más o menos separados. Así, encontramos todo tipo de asesinatos, ahorcamientos, ahogamientos, extrangulaciones, apaleamientos, empalamientos, crucifixiones, lapidaciones, decapitaciones, descuartizamientos, desmembramientos, despedazamientos, desollamientos, despeñamientos, emparedamientos, enterramientos, cremaciones, esparcimientos, libaciones, fumigaciones, ungimientos, ingestas, reservas, ocultamientos, mezclas, elaboraciones, restituciones, etc. Lo que es invariable es que en todas estas alternativas tenemos la disyunción y la conjunción, solo que en ocasiones estas aparecen solapadas y no pueden distinguirse fácilmente. Por cierto que la claridad de esta distinción es un índice del grado de desarrollo de un determinado ritual o de una determinada MS y por lo tanto puede ser un elemento privilegiado para proporcionarnos información sobre la vitalidad, la edad, la decadencia de las culturas, un símbolo de estas culturas en el sentido en el que propuso Oswald Spengler en *La decadencia de Occidente*.[390]

5.2. La máquina hierogámica

"En el placer soberano, en este divino éxtasis en que el alma parece abandonarnos para pasar al objeto adorado, donde dos amantes no forman más que un mismo espíritu animado por el amor, por vivos que sean esos placeres que nos llevan fuera de nosotros mismos, nunca dejan de ser simples placeres."[391]

Como hemos comentado existe una analogía estructural entre la MS y la MH, que de hecho remite a su pertenencia común a la MHS. Insistimos en que hablamos de dos máquinas a efectos analíticos, pero en última instancia la MS y la MH son solo dos modalidades, dos polos, dos secciones, de una misma MHS. La MS y la MH se basan en las mismas transferencias y transmutaciones de ELAs, solo que en la primera predominan la violencia y la amenaza y en la segunda el goce y el deseo. Ambas máquinas operan también en los dos modos, crisis y orden. Ambas alternan entre procesos de conjunción y disyunción. La mecánica de fondo de ambas es la misma: hay un exceso natural que es necesario contener, que es necesario ordenar, canalizar, recuperar, para que no se desborde y ponga en riesgo el orden social. Y porque ese exceso de energía natural es de hecho el que alimenta el funcionamiento de la máquina, de la sociedad en su conjunto. Lo que amenaza la sociedad es lo que le da vida.

En términos generales se puede decir que la violencia y la amenaza son a la MS lo que el goce y el deseo son a la MH. El ritual sacrificial es una domesticación de la agresividad como el ritual hierogámico es una domesticación del erotismo. Como dice Denis de Rougemont "[h]ay que elevar el amor a la altura de un rito, la violencia desbordante de la pasión lo exige".[392]

De la misma manera que en la MS podemos distinguir entre el acto sacrificial propiamente dicho y la ingesta, en la MH se distinguen la hierogamia en sí y el nacimiento divino. La MS produce en el acto sacrificial una disyunción del *bíos* sagrado de la *zoé*, y una disyunción de los componentes del *bíos* sagrado, y en la ingesta, libación, enterramiento, cremación, etc., una conjunción. La MH produce también una disyunción y una conjunción pero invertidas con respecto a la MS. La hierogamia hace las veces de la conjunción y el nacimiento divino las de la disyunción. Existe por lo tanto una correspondencia entre la conjunción sacrificial y la conjunción hierogámica. Se puede hablar de hecho en los dos casos de encarnación, tal como sugiere Julien Offray de La Mettrie en *El arte de gozar*:

"Di, Chaulieu, por qué feliz cambio nuestras almas, de alguna manera tamizadas, pasan de una a otra, como nuestros cuerpos. Di cómo esas almas, después de haber errado perezosamente sobre los labios queridos, quieren fluir de boca en boca y de vena en

vena hasta el fondo de los corazones en éxtasis. ¿Buscan allí la dicha, en los sentimientos más vivos? ¡Cuál es esta divina, pero demasiado corta, metempsicosis de nuestras almas y de nuestros placeres!"[393]

De manera que podemos decir que la MS produce una encarnación sacrificial y la MH una encarnación hierogámica. En efecto, como ha mostrado Novalis, la unión erótica en su sentido más pleno puede entenderse como una forma de conjunción del cuerpo y del alma o espíritu, como un descenso del alma al cuerpo o como un ascenso del cuerpo al alma, como una "corporización" o corporificación del alma-espíritu y una "sutilización" o espiritualización del cuerpo.[394]

En cuanto al proceso de disyunción, hay también una cierta correspondencia entre el acto sacrificial de la MS y el nacimiento divino de la MH. En ambos casos se trata de una separación neta del *bíos* sagrado de los *bíoi* profanos. Pero en este caso junto a una analogía estructural se da una suerte de asimetría, en la medida en que el sacrificio es el proceso destructivo y el nacimiento el creativo.[395] Destrucción y creación son dos polos análogos estructuralmente, pero asimétricos, de la MHS.

Como se ve estamos considerando la hierogamia en un sentido mucho más amplio de lo que lo hacen normalmente los estudiosos del tema. De la misma manera que estamos considerando que la ingesta no tiene sentido al margen del sacrificio. Encontramos estas profundas vinculaciones en las culturas primitivas y tradicionales. Tanto de los distintos elementos que componen la MS como la MH. Así como de ambas entre sí. Es como si la cultura consistiese en última instancia en desmembrar la máquina, en separar sus partes, para que nadie comprenda que forman parte de un todo, y eso a pesar de que siguen funcionando secretamente como un todo. Ernest Crawley nos dice que en muchos pueblos primitivos el nacimiento del primer hijo es una suerte de reafirmación del matrimonio. En Zululandia, en la actual Sudáfrica, la esposa no es designada como tal hasta que no ha dado a luz un hijo.[396] En las culturas tradicionales sabemos que no se consideraba consumado un matrimonio si no *producía* descendencia, si no *creaba* algo nuevo.

Por lo tanto, hasta donde hemos visto, la MS y la MH tienen una estructura análoga.[397] De ahí que puedan operar en paralelo, en la medida en que en ambas se da la alternancia entre conjunción y disyunción. De ahí que puedan sustituirse una a la otra, intercambiarse, fusionarse, superponerse. Esta mecánica complementaria permite comprender con mayor profundidad ambos fenómenos. El foco de la MS es un *bíos* sagrado sometido a una violencia, a partir de la cual irradia una amenaza al conjunto de la *zoé*. De manera similar, el foco de la MH es un *bíos* sagrado que experimenta un goce, que a su vez canaliza un deseo del conjunto de la *zoé*. En ambos casos la MHS fuerza la separación del *bíos* sagrado de los *bíoi* profanos, de manera que la intensidad

de estos flujos sea lo más eficaz posible, de manera que se distingan con nitidez el goce y la violencia sagrados del deseo y de la amenaza profanos. De manera similar a como hemos visto que se podía distinguir entre un bien y un mal sagrados y profanos, entre una inocencia y una culpabilidad sagradas y profanas. O en otras palabras, de la misma manera que los *bíoi* sagrados encarnan estas nociones de mal o de bien, de culpabilidad o de inocencia, en función de las oscilaciones rituales, de la manera más pura, más paradigmática, lo mismo sucede con el goce y la violencia.

También en ambos casos podemos tener los procesos de conjunción y disyunción más o menos netamente separados, como hemos visto que sucedía en la MS. Tanto en la MS como en la MH, los *bíoi* profanos pueden ser meros espectadores o pueden participar en la violencia y el goce. En el primer caso, lo que encontraremos serán intermediarios que representan a la comunidad y que son los que tienen el contacto real con el *bíos* sagrado, que de esta manera se contagian de su sacralidad, bien en forma de verdugos, de sacerdotisas del amor, de paredros de diosas o de otras combinaciones.[398] Vemos entonces cómo hay una suerte de correspondencia entre la MS y la MH en cuanto a estos procesos de conjunción y disyunción, entre la separación de los *bíoi* sagrados y los *bíoi* profanos, entre la unión alimenticia y la erótica, entre la encarnación sacrificial y la hierogámica. Y esto tanto en sus modalidades más inmanentistas como en las más trascendentalistas, en las de goce y violencia más reales como en las de deseo y amenaza más ritualizados. La virgen cristiana es en última instancia la mujer ideal, a la que todos los hombres querrían poseer, pero de una manera tan sublimada que el solo decirlo escandaliza. Incluso sería la mujer ideal *de todos al mismo tiempo*, a la que *todos al mismo tiempo* querrían poseer. Se ve aquí como los extremos se unen. Y lo mismo podríamos decir del dios más trascendentalista, que no deja de ser violencia sublimada.

Como hemos dicho, el sentido más profundo de la MHS es la vinculación de todos los planos de la realidad, el poner en comunicación todos los órdenes de la existencia. De manera que el principio vital que lo atraviesa todo pase de unos a otros, que el exceso natural alimente a la cultura y a su vez retorne a ella en forma de desecho, que los órdenes superiores engendren a los inferiores y a su vez los inferiores retornen a los superiores tras su ciclo vital. La MHS consiste en una articulación de ciclos vitales según la cual la muerte de los inferiores alimenta la vida de los superiores, que a su vez engendran la vida de los inferiores, sin que la dimensión hierogámica y la sacrificial puedan distinguirse en el orden superior.

Todo este proceso de conjunciones y disyunciones es posible, como hemos visto en su momento, porque el acto sacrificial produce la disyunción fundamental del cuerpo y el alma o espíritu, y a partir de ella distintas formas de conjunción o encarnación, no solo sacrificial sino también hierogámica. Ambas encarnaciones, en este sentido de

encarnación de la trascendencia en la inmanencia, pueden entenderse como la de un *bíos* sagrado que se encarna en un *bíos* profano. En el caso extremo sería la encarnación del espíritu del *bíos* sagrado en el cuerpo del *bíos* profano. Pero se trata de un fenómeno más complejo en la medida en que las dimensiones inmanente y trascendente tienden a darse de manera más mezclada. Es el caso de sacerdotisas del amor que encarnan a diosas eróticas como a la Gran Diosa asiático-mediterránea. O el del *âropa* tántrico, en el que se evocan figuras trascendentes, tal como ha mostrado Julius Evola. Encontramos otras variaciones del tema de la encarnación hierogámica en los rituales de Aleister Crowley y su *Ordo Templi Orientis*, en las que se persigue trascender la presencia profana y unirse con la divinidad trascendente que en ella se encarna.[399] Se trata en definitiva de reconocer que en toda unión erótica, incluso en la más profana, se da en algún grado la participación de las dos dimensiones entre las que oscilan los *bíoi* sagrados. Es lo que se ha venido en llamar el eterno femenino y el eterno masculino, que vendrían a encarnase en los *bíoi* profanos en distintas combinaciones: "una pareja humana que se conserva en encarnación momentánea de la pareja divina eterna".[400] Hablaremos de todo esto con más detalle en el próximo capítulo.

Hay que insistir en la analogía de la MS y la MH, en que ambas conforman una misma MHS. Evola señala que el *âropa* tántrico es una suerte de transubstanciación, e insiste en que la lógica es la misma que la de la transubstanciación de la hostia en la eucaristía cristiana.[401] Esto incide en la analogía estructural del sacrificio y la hierogamia, en particular de sus fases de conjunción o encarnación. También confirma lo que hemos dicho en su momento: que la MHS se basa en una alquimia, en una mecánica de transubstanciaciones, en particular la de los *bíoi* sagrados, y a través de ellos la del resto de la realidad. La misma vinculación de lo sexual y lo alimenticio en el ámbito sagrado la encontramos en numerosas culturas. En las bodas de los santal de Bengala el novio y la novia comen juntos después de haber guardado ayuno durante todo el día, siendo la primera vez en la vida que la novia come con un hombre.[402] Los maniqueos y los albigenses rociaban el pan eucarístico con semen humano.[403] Ernest Crawley ha insistido sobre esta profunda analogía entre lo alimenticio y lo erótico. Esta misma analogía, pero ahora expresada de una manera más sublimada, entre la encarnación sacrificial y la hierogámica ha sido señalada por Denis de Rougemont a propósito del *roman* bretón, y en particular el *Tristán* de Godofredo de Estrasburgo. En esta obra la iglesia es una *Minnegrotte* o 'cueva de Amor', a la que se accede a través de una "hendidura", y el altar de la Eucaristía es un lecho consagrado a la diosa Minne. Rougemont se refiere a este ritual como una "consumación eroticoeucarística".[404] Algo parecido se puede decir de la doble dimensión sacrificial y hierogámica de la "bebida de reconciliación" que beben Tristán e Isolda, que en la versión de Richard Wagner es al mismo tiempo una "bebida de muerte" y una "bebida de amor".[405] Pero insistimos en que lo que estamos denominando analogías a un cierto nivel son al mismo

tiempo coincidencias en los niveles superiores, en los que todo se reduce a procesos de creación y destrucción, en los que los distintos órdenes de la realidad se imbrican.

Recapitulando, tanto en el caso de la MS como de la MH podemos encontrar distintas formas de conjunción de los *bíoi* sagrados y de los *bíoi* profanos, distintas formas de darse la violencia y el goce que las protagoniza. Hemos visto que en las modalidades más primitivas los propios *bíoi* profanos intervienen en los actos y entran en contacto con los *bíoi* sagrados, bien en forma de linchamiento, de violación o de orgía colectiva. Hasta el punto en que incluso la distinción entre unos y otros carece de sentido. Pero la tendencia es a que, a medida que la MHS se desarrolla, se establezca una separación más neta entre lo sagrado y lo profano, que se utilice algún tipo de intermediario entre los *bíoi* sagrados y los profanos. Y entonces este intermediario puede a su vez ser considerado como otro *bíos* sagrado o semisagrado. En otras palabras, la violencia y el goce reales que son los protagonistas del sacrificio y de la hierogamia pueden darse de manera unánime entre los *bíoi* profanos y los sagrados, y a su vez de manera "recíproca" entre dos o más *bíoi* sagrados, de manera que los *bíos* profanos pasan a ser observadores más pasivos. A su vez con el tiempo las uniones inmanentes, tanto las de tipo sacrificial como hierogámico, tienden a ser uniones más sublimadas de lo inmanente y lo trascendente. Estos son, en términos muy generales, los polos entre los que oscilan tanto la MS como la MH.

Ocupémonos ahora del nacimiento divino, que es importante remarcar debe ser considerado como una parte integrante del complejo hierogámico. Se trata evidentemente de la continuación y la conclusión de la hierogamia propiamente dicha. Decíamos que si la hierogamia es la fase de conjunción, el nacimiento divino sería la de disyunción. El niño sagrado es solo un caso particular de *bíos* sagrado, que como sabemos tiende a diferenciarse netamente de los *bíoi* profanos en los cultos religiosos más evolucionados. El nacimiento divino se puede entender por lo tanto como un fenómeno simétrico, en un cierto sentido, con respecto al acto sacrificial. Aunque en otro sentido hay una radical asimetría entre ambos. La simetría se pone de manifiesto en el hecho de que los niños divinos estén, de una manera más o menos implícita, destinados a un sacrificio.[406] La asimetría, como ya hemos dicho, en el hecho de que el sacrificio es destrucción y el nacimiento divino creación.

En cuanto a la vinculación de hierogamia y nacimiento, podemos encontrar distintas variedades, como sucede con la de sacrificio y banquete sacrificial. El niño divino puede aparecer más o menos vinculado a su madre, como sucede en el caso de la virgen cristiana. O nacer en el marco de la naturaleza, que en este caso hace las veces de una madre de orden superior, como ponen de manifiesto las diversas versiones que encontramos: nacimiento en cuevas, en entornos acuáticos, cría por animales, etc. La lógica de la conjunción de distintos órdenes de la realidad se hace patente aquí. De la

misma manera que la encarnación sacrificial se entiende a menudo como su retorno a la naturaleza, bien sea a la Tierra, al Agua o al Cielo, el niño divino, como fenómeno complementario pero asimétrico, se tiende a entender también como hijo de la naturaleza. En este sentido, la disyunción del niño que hace posible esta conjunción es la que lo separa de su madre y de su comunidad humana.

La complementariedad entre el *bíos* sacrificial y el niño divino se pone también de manifiesto, como ha mostrado Karl Kerényi, en que este nacimiento suele venir acompañado de todo tipo de peligros, amenazas y peripecias. Se trata de niños abandonados o huérfanos, que se crían al margen de la civilización, amenazados por animales o por seres malignos, pero que acaban siendo protegidos a su vez por animales, nodrizas, ninfas, etc.:

"El niño divino es, a menudo, un niño encontrado, un niño que ha sido abandonado y a quien amenazan extraordinarios peligros: ser engullido como Zeus o despedazado como Dioniso."[407]

O bien nace de alguna manera artificiosa. Es el caso de Sémele, que es muerta por un rayo cuando nace Dionisio, o el de la madre de Asclepio, que tampoco sobrevive a su nacimiento. Estos son ejemplos evidentes de la violencia que rodea al nacimiento de los niños divinos, que se pueden interpretar una vez más como hierogamias-sacrificios.[408] Según el Mahābhārata, Drona nació cuando Bharadvāja eyaculó en una jarra ('*drona*') excitado al ver a Ghritaci. Un caso parecido es el del nacimiento de Skanda, pero esta vez, además de la ninfa celeste Urvashí, la paternidad es compartida por Mitra y Váruna, en lo que Jean Przyluski ha denominado una "tríada poliándrica". Cabe subrayar que el tema de las jarras o las vasijas en las que nacen algunos niños divinos, como ha señalado este teórico de las religiones, se vincula en numerosas culturas al de los enterramientos, en lo que volvemos a ver como el círculo que vincula la MS y la MH se cierra.[409]

El bautismo se puede inscribir en esta lógica del "segundo nacimiento" cultural por oposición al nacimiento natural. Sabemos que una de las posibilidades habituales de los nacimientos divinos es que surja de las aguas. Pero lo cierto es que encontramos la misma presencia habitual del agua en muchos sacrificios, como en los que las víctimas o sus restos se arrojan o se ahogan en ríos, lagos o mares. Una vez más hay que reconocer que no se puede establecer un origen único, que lo que tenemos de hecho es una mecánica HS en la que la dimensión hierogámica y la sacrificial tienden a confundirse en el momento en que atendemos a la conjunción del orden humano con el orden natural y divino.

En suma, como sucedía en el complejo sacrificial, el complejo hierogámico puede presentar muchas variaciones, que en principio serían situaciones intermedias entre los polos que hemos tratado de definir. Así, encontramos todo tipo de variaciones en las que las fases de conjunción y de disyunción están más o menos netamente separadas, así como los distintos elementos que lo componen: unión erótica, nacimiento, crianza. De esta manera, encontramos numerosas variaciones de la MH, tales como orgías, uniones entre sacerdotes/sacerdotisas, prostitución sagrada, incubatos y sucubatos, manías, violaciones, raptos, adoración de ídolos fálicos o itifálicos, lingam-yoni, masturbaciones con objetos sagrados, sexo con animales, bodas alquímicas, exposición a astros o rayos astrales, eclipses, sizigias, caída de rayos, baños de diverso tipo, etc. [410] En cuanto a los nacimientos divinos, estos pueden ser concebidos a partir de o producirse en grutas, árboles, frutos, animales, huevos, seres traídos por peces o delfines, las aguas, los astros, etc. Insistimos en que nuestro objetivo es proporcionar un marco genérico para la comprensión de la MHS y no ocuparnos en detalle de todas sus variantes.

5.3. Hierogamias-sacrificios

"Pues el amor
Nos ha dado Dios,
No hay que temer,
Muramos los dos."[411]

Nos vamos acercando al centro de este trabajo en el que todos los elementos que hemos ido formulando por separado se van integrando cada vez más. Estamos tratando de mostrar de una manera analítica todos los aspectos de este fenómeno complejo que es la MHS. Hemos ido tratando de describir por separado todos los aspectos que la conforman, para ir poco a poco siendo capaces de comprenderla en toda su complejidad. Conviene ahora dar un salto a la realidad, a casos concretos de hierogamias-sacrificios que encontramos en diversas culturas y épocas, para ver hasta qué punto todo lo que hemos formulado a un nivel más conceptual tiene sentido como reflejo de fenómenos reales.

En un ritual de pubertad de los marind o marind-anim de Indonesia se puede observar de manera muy clara una fusión de la hierogamia y el sacrificio. Después de una orgía que dura varios días y noches, en la que participa toda la aldea,

"se conduce a la arena ceremonial a una hermosa joven pintada, untada con aceites y vestida ceremonialmente, y se la obliga a tumbarse bajo una plataforma de troncos muy pesados. A la vista de todo el festival, los iniciados cohabitan con ella uno tras otro, y mientras el joven elegido para ser el último la está abrazando, los pilares de los troncos de retiran rápidamente y la plataforma cae, al tiempo que se oye un ingente retumbar de tambores. Se eleva un horrible alarido, sacan a los jóvenes muertos de bajo los troncos y los cortan, los asan y se los comen."[412]

Entre los shilluk de Sudán del Sur cada siete años "si las cosechas o la prosperidad de los rebaños se malograban... [e]l rey era estrangulado y enterrado con una virgen viva a su lado. Y cuando los dos cuerpos se pudrían, sus huesos se colocaban en la piel de un toro."[413] Leo Frobenius, que ha documentado este ritual, dice que esta conjunción de sacrificio y hierogamia "supone la cima de la manifestación de la gramática y la lógica de la mitología en la historia del mundo." Esta "cima de la gramática y la lógica" mitológica es lo mismo que decir que la MHS es el centro de la cultura, y que estos rituales, a un tiempo hierogámicos y sacrificiales, son su expresión más explícita. Otra hierogamia-sacrificio:

"El gran dios debe morir, perder su vida y ser encerrado en el mundo subterráneo, dentro de la montaña. La diosa (llamémosla Ishtar, utilizando su posterior nombre babilónico) le sigue al mundo subterráneo y, después de la consumación de su autoinmulación, lo libera. […] Allí, el rey, que representaba a la gran divinidad, incluso llevaba el nombre «Luna», mientras que su segunda esposa era la amada de la Luna, el planeta Venus. Y cuando llegaba el momento de la muerte del dios, el rey y su esposa-Venus eran estrangulados y sus restos se colocaban en una cueva mortuoria en una montaña, de la que se suponía que resucitarían como las nuevas o «renovadas» esferas celestiales."[414]

En otro ritual similar, esta vez asociado con la creación del fuego, dos jóvenes desnudos, un varón y una doncella, se unen sexualmente frente al rey. De las dos estacas de madera que producen el fuego, el hombre simboliza la pieza giratoria y la mujer la base.

"Los dos jóvenes tenían que encender el nuevo fuego y luego llevar a cabo el acto, simbólicamente análogo, de su primera cópula, después de lo cual se les empujaba a una zanja abierta mientras se elevaba un aullido que ahogaba sus gritos, y rápidamente se les quemaba vivos."[415]

Como vemos, se funden aquí lo hierogámico y lo sacrificial, y vemos cómo la MHS está atravesada por la paradoja, en este caso de que los que crean el fuego mueren también en el fuego. Está presente además un elemento del que nos ocuparemos después, que es cómo la dimensión productiva está también implícita desde un principio en estos rituales. De hecho, la noción de productividad es creada por la MHS, de manera que no pierde jamás esta dimensión LA. Como veremos, el régimen de prohibiciones que la MHS instaura tiene una componente económico-productiva fundamental. El proceso de transferencias LAs y de sustituciones que está en el trasfondo de estos rituales persigue en última instancia la desviación de estas energías de sus fines naturales hacia otros culturales. La productividad económica no es más que eso: un mecanismo de canalización LA. Así deben ser interpretados también estos rituales que tienen como protagonista al fuego, en los que este se vincula de manera evidente a la sexualidad, pero también a la transformación del mundo, a la producción. El ritual nos puede parecer grotesco hoy por la forma en que el encendido del fuego se asocia con la cópula sexual. Pero hay que leerlo en el contexto general de la MHS y de sus sustituciones. El ritual se entiende como una transgresión excepcional de una prohibición que durante todo el período de orden ha de ser respetada. Veremos con más detalle en próximos capítulos el tema de las transferencias y las sustituciones HSs. Por el momento sobre todo lo que nos interesa es llamar la atención sobre cómo se funden el complejo sacrificial y el hierogámico, con independencia de su grado de sustitución o ritualización.

En Matabelelandia, en el actual Zimbabue, una forma de regicidio ritual que siguió practicándose hasta el siglo XIX consistía en el estrangulamiento del rey por su primera esposa, en concreto con un tendón de pata de toro. Entonces su cuerpo pasaba por un complejo proceso, que incluía su colocación en el interior de una piel de toro, hasta que, pasado un año, otra de las esposas del rey, su favorita, era también estrangulada desnuda y ambos eran emparedados en sendas cuevas, con dos orientaciones contrarias, en una misma montaña. La cueva en que se colocaba al rey se comunicaba con el exterior a través de una caña hueca que los sacerdotes observaban hasta que "el alma del rey salía en forma de gusano, abeja, lagarto, serpiente o algún otro dragón pequeño".[416]

Heródoto narra un ritual funerario practicado por los escitas, en el que los príncipes que morían eran depositados en la cámara funeraria junto a una concubina que era estrangulada para la ocasión. Se enterraba además junto al príncipe a "su copero, a un cocinero, a un palafrenero, a un criado, a un introductor de mensajes", animales, primicias, etc.[417]

La leyenda de la danza del búfalo entre los pies negros, en el actual estado norteamericano de Montana, nos muestra los elementos fundamentales de la hierogamia-sacrificio en una forma mucho más abierta que en las celebraciones rituales que encontramos en culturas más desarrolladas. En esta leyenda se narra un episodio de caza de búfalos, propiciado por una joven que se ofrece a casarse con ellos si se dejan atrapar. El padre de la joven, celoso, acude a rescatarla de entre los búfalos, con la ayuda de una urraca. Pero sucede que ella se ha desposado ya con un toro, y la manada de animales embiste al padre de la joven y lo despedaza. Con la ayuda de la urraca, la joven consigue encontrar una vertebra del padre, y a partir de ella, resucitarlo.

Están aquí, aunque más dispersos, más reelaborados por el mito con respecto a los ejemplos anteriores, todos los elementos de la hierogamia-sacrificio. La rivalidad entre dos personajes masculinos frente a uno femenino, rivalidad que es también la del hombre y el animal en la caza, pero también entre dos formas de unión erótica: exogámica y endogámica o incestuosa. Observamos también la muerte alternativa o cíclica de cada uno de los dos rivales, muerte que puede ser el resultado de la rivalidad o el de un ritual sacrificial que la formaliza. La urraca debe de aludir precisamente al sacrificio, a la separación del cuerpo y del alma de la que venimos hablando, en este caso como alma del padre que se reencarna en la vértebra encontrada y hace posible su resurrección. También encontramos el tema de la alternancia y la reciprocidad de ambas muertes, la del padre y la del búfalo, un tema del que nos ha hablado extensamente Robert Graves en *La Diosa Blanca*.[418] El toro le dice a la joven después de despedazar a su padre:

"Lloras por tu padre. Y así, quizá ahora puedas comprender lo que nos ocurre a nosotros. Hemos visto a nuestras madres, padres y a muchos de nuestros parientes arrojados por las paredes de la roca y degollados por tu gente."[419]

En definitiva, en esta leyenda encontramos la lógica de las conjunciones de distintos órdenes de la realidad de la que hemos hablado, que podemos entender también como intercambios simbólicos. La muerte no se opone a la vida sino que está inscrita en la vida, pero en la vida de un orden superior. Y esto en una cierta medida, en una cierta proporción. La mecánica es la misma en los sacrificios y en la caza, porque son parte de una misma MHS. No se trata de renunciar a la violencia o al asesinato como principio, sino de practicarlos de manera proporcionada, consciente, en el marco de un ritual que en definitiva regula los equilibrios de los distintos órdenes de la realidad. Esta necesidad, pero proporcionada, del uso de la violencia, es lo que se ha dejado hoy de comprender por completo. Solo las élites que gobiernan el sistema en la sombra saben hacer uso de ella de manera ritual, pero para beneficiarse de ello de manera egoísta, para imponer una agenda macabra, en lugar de para regenerar la vida de las comunidades de una manera más armoniosa.

Vemos también en este mito de los pies negros algunos de los temas de los que hemos tratado de manera conceptual, como la dimensión inmortal del alma que sobrevive a la muerte del cuerpo y se reencarna en una nueva vida, en este caso en una vertebra, que es precisamente un ejemplo de elemento corporal incorruptible. Observamos también cómo la resurrección del padre se corresponde con la inmortalidad de la especie animal, que en última instancia está en el trasfondo de este ritual propiciatorio de la caza:

"La danza del búfalo, adecuadamente representada, asegura que las criaturas muertas sólo darán sus cuerpos, no su esencia ni sus vidas. Y así vivirán de nuevo, o más bien, continuarán viviendo y estarán allí para volver en la siguiente estación."[420]

Jean Przyluski ha señalado que el tótem ha de entenderse sobre todo como la especie en su conjunto, como la *zoé* natural, más que como el *bíos* concreto que la representa.[421] En el ejemplo de los pies negros se ve cómo las nociones de alma, inmortalidad y trascendencia son relativas con respecto a las nociones recíprocas de cuerpo, mortalidad e inmanencia. Y a su vez se inscriben en la relación entre *bíos* y *zoé*, entre individuo y especie. La violencia, la caza, la muerte, son necesarias, pero también han de ser proporcionales, han de hacerse según las prescripciones de un ritual. De esta manera, la muerte engendra vida a un orden superior. Esta es la clave de muchos mitos y rituales, y por extensión de la MHS. El exceso de goce y de violencia es positivo, propiciatorio, bueno, inocente, purificador, catártico, etc., pero siempre que se realice

según una cierta medida, según una a cierta proporción, en el momento y de la manera apropiados. De esta manera, se da la paradoja —solo para nuestras mentes racionales simplistas— de que la muerte a una cierta escala *produce* vida a otra escala, de que la muerte de los *bíoi* sagrados alimenta las *zoés*. Utilizamos intencionadamente el término *producción*, porque como hemos dicho todo esto nos llevará a comprender también la mecánica capitalista como una MHS, en la que la producción no se puede entender al margen de la destrucción.

Veamos otros ejemplos de confluencia del sacrificio y la hierogamia. J. G. Frazer nos habla de un ritual de primavera celebrado en la India en el que las niñas casan a la diosa Parvati con el dios Shiva, con todos los detalles habituales de las bodas.[422] Después "van todas juntas a la orilla del río, arrojan las imágenes a un remanso profundo y lloran en aquel lugar como si estuvieran celebrando exequias fúnebres". Frazer, siempre atento a las afinidades estructurales entre rituales de las regiones más remotas, nos recuerda que Afrodita y Adonis eran también casados y después arrojados al agua en Antioquía, de la misma manera que se hace en este ritual de la India.[423]

Bronisław Malinowski, al hablar de los trobriandeses de Nueva Guinea, nos dice que el evento fundamental de su mitología era una hierogamia-sacrificio. En este caso se aprecia con mucha nitidez la vinculación entre ambos fenómenos, en la medida en que coincide con el delito más grave en esta cultura, el incesto entre hermano y hermana, que no puede llevar consigo más que el suicidio.[424] Todo ello se basa en uno de los mitos fundadores más importantes de esta cultura. Según la leyenda, un hermano y una hermana cometen adulterio o incesto:

"Luego, avergonzados y arrepentidos, pero con el fuego de su amor aún ardiente, se dirigieron a la gruta de Bokaraywata, donde permanecieron sin comer, beber ni dormir. Allí murieron, el uno en el abrazo del otro, y de los restos de sus cuerpos unidos creció la planta de la menta local, la fragante *sulumwoya*."[425]

Como se ve se trata de una hierogamia-sacrificio similar a otras que hemos visto, en la que se observa una cierta simetría entre el hombre y la mujer, en la medida en que el sacrificio es doble. En este caso, además, como decíamos, se pone de manifiesto también de manera muy evidente la conexión entre hierogamia e incesto, y la de estos con el sacrificio que lo sanciona como unión ilegítima. En un capítulo posterior nos extenderemos sobre el tema del incesto, pero es interesante ya observar cómo este, como una de las prohibiciones culturales primordiales, y como una modalidad de la hierogamia, supone un articulador fundamental entre la hierogamia y el sacrificio.

En el Antiguo Egipto el tema de la hierogamia es central en las diversas cosmogonías. Según una de ellas, los gemelos Shu y Tefnut se unieron como marido y mujer y de ellos

nacieron abrazados otra pareja de gemelos: Geb, dios de la Tierra, y Nut, diosa del Cielo.[426] Entonces Shu se alzó entre ellos para separarlos. Más adelante hablaremos de la importancia del tema de los gemelos incestuosos en el tema que nos ocupa. Pero aquí ya vemos, en el gesto separador de Shu, cómo este tema confluye a su vez con el de las trinidades.

Otra cosmogonía egipcia nos dice que la diosa Nut daba a luz cada día a su hijo el Sol, y pasaba a través de su cuerpo hasta llegar a su boca, que lo comía, al anochecer. En otra versión similar la diosa es Hathor y Horus es su hijo, que era comido todos los atardeceres en forma de halcón.[427] Como vemos está aquí presente otra vez una suerte de solapamiento entre lo erótico y lo alimenticio. Lo que es necesario señalar es que estos mitos no son fenómenos aislados sino estilizaciones de rituales antropofágicos reales, como los que seguimos encontrando en mitologías posteriores como la griega.[428] La diosa del cielo Nut y el dios de la tierra Geb volvían a abrazarse cada noche y volvían a ser separados cada mañana.[429] Esto ejemplifica la alternancia de la conjunción y la disyunción de la que estamos tratando en este trabajo.

Fig. 04. Hierogamia de Isis y Osiris, XIX dinastía, *ca.* 1300 a. C., templo funerario de Seti I, Abidos (Antiguo Egipto).

Pero la confluencia de sacrificio y de hierogamia más evidente de la mitología egipcia es sin duda la que se da en el mito de Osiris e Isis. Después de que Osiris ha sido despedazado por Seth y los miembros de su cuerpo desperdigados por todo Egipto, su hermana Isis los recupera y restituye su cuerpo.[430] Isis encontró todos los trozos excepto el falo.[431] Entonces la diosa dio forma a una suerte de dildo sustitutorio y descendió sobre su hermano en forma de milano, para concebir así a Horus [**fig. 04**].[432] Osiris, Isis y Horus conforman la denominada trinidad osiríaca,[433] que es de hecho una de las trinidades de tipo MFM de las que nos ocuparemos en el próximo capítulo.

Una escena similar sucedía en el santuario de Delfos donde la Pitia también reunía los restos del *bíos* sacrificado —Pitón, Dioniso o Apolo, según las versiones del mito—, que supuestamente cobraban vida entre el trípode-caldero y el ónfalo.[434] Por el momento nos interesa subrayar cómo en estos rituales el sacrificio y la hierogamia tienden a fundirse. Hemos visto que las aves suelen representar en la mitología los espíritus de los dioses que se separan de sus cuerpos sacrificados o retornan a ellos para reencarnarse. En el caso de Isis y Osiris estamos ante una hierogamia polarizada entre el espíritu de Isis y el cuerpo muerto de Osiris. Un cuerpo que además sabemos es el de un *bíos* sacrificado, es decir, un cuerpo sin espíritu. De manera que la encarnación hierogámica viene a complementar la desespiritualización sacrificial, fundiendo, como decíamos, el sacrificio y la hierogamia. Osiris e Isis son además hermanos, de manera que hay más razones para considerar este espíritu como el del clan, el de la *zoé*, acercando aún más estructuralmente el sacrificio y la hierogamia.

Otro aspecto interesante de este sacrificio-hierogamia central de la religión egipcia es el tema del falo. En la imagen anterior se puede apreciar, a pesar del mal estado de conservación del relieve, que Isis se posa literalmente sobre el falo erecto de Osiris, a pesar de que este se supone que está muerto. En un texto egipcio antiguo se lee:

"Viene a ti [Osiris] tu hermana Isis, jubilosa de amor por ti. La has sentado sobre tu falo. Sale tu semen y entra en ella... sale de ti como Horus."

Algunas versiones del mito afirman que el falo fue la única parte del cuerpo de Osiris que Isis no consiguió reunir, pues había sido devorado por los peces.[435] De manera que Isis tuvo que reconstruir un falo artificial y consagrarlo.[436] Está aquí otra vez implícita la idea de los elementos incorruptibles de las víctimas, aunque estos sean elaborados artificialmente, y cómo estos encarnan de manera muy especial el principio vital. Hablaremos de esto posteriormente en relación con la castración y los bastones de mando. La idea de fondo es la que venimos exponiendo desde un principio: que hay una cierta identificación entre el exceso natural, sea en su polo erótico o en el agresivo, con el principio vital inmortal que atraviesa la realidad, y que la MHS persigue canalizar. De ahí que jueguen un papel central, y a menudo se superpongan o sustituyan, todos los elementos que aluden a este exceso natural, tales como órganos sexuales, cornamentas, armas, etc.[437]

En las Antesterias celebradas en la Grecia clásica encontramos otra hierogamia-sacrificio. La reina de Atenas, esposa del arconte basileo, se unía secretamente con el dios Dionisio en el *boukólion*, situado en el ágora. Las fuentes proporcionan información escasa y fragmentaria de esta celebración "indecible". Al parecer la reina se unía con una estatua del dios, o bien con un mortal que lo encarnaba. Aristóteles

afirma que el momento culminante del ritual era un acto sexual, pero no un acto sexual normal. Esto es, era una hierogamia.[438] Heródoto nos habla de un ritual similar en el templo de Bel-Marduk en Babilonia, así como en el de Amón en Karnak, en los que los dioses se unían con mujeres elegidas por ellos que "no mantienen relaciones con hombre alguno".[439] En las fiestas del nuevo año en Mesopotamia, después del descenso de Marduk a los infiernos y el sacrificio de un chivo expiatorio, tenía lugar una hierogamia del dios con Sarpanîtum, que era emulada con una hieródula en la cámara de la diosa, acompañada de la licencia colectiva.[440] Algo similar sucedía en el templo de Apolo en Patara de Licia, con una figura similar a la Pitia de Delfos. Veremos que esta es la noción original de virgen, muy distinta de la que se ha generalizado hoy, que no designaba a una mujer que no había tenido relaciones sexuales, sino a aquella cuyas relaciones, pasadas o futuras, pueden considerarse como sagradas. La virgen es la mujer de todos o la de nadie, o en su caso la de los privilegiados, es con la que se practican hierogamias.

En el caso de la hierogamia de Dionisio y la reina de Atenas, Walter Burkert señala que esta tenía lugar junto a la restitución de los restos de una víctima sacrificial, como ocurría en el caso de la unión de Isis y Osiris. Encontramos aquí una vez más la dinámica de las conjunciones y las disyunciones, y la de la confluencia de la MS y la MH, precisamente en su momento culminante que es el sacrificio-hierogamia. A la disyunción que es el sacrificio sigue la conjunción que es la restitución de los restos del *bíos* sagrado, a la que, como apunta Burkert, la hierogamia aporta "nueva potencia vital y generativa".[441] Siempre la misma mecánica de encarnación del principio vital, del exceso natural inmortal. Y que no puede sino tener continuidad en el nacimiento del niño divino, como recogen diversas versiones del mito de Dionisio. Que a su vez reinicia el ciclo HS, en la medida en que este niño divino es un nuevo *bíos* sagrado destinado a un sacrificio.

Otra modalidad más sublimada de hierogamia-sacrificio la encontramos con carácter genérico en el simbolismo del enterramiento, como una forma de regreso a la Madre Tierra, en cierto modo como un proceso inverso al del nacimiento, pero también como una forma de conseguir un "segundo nacimiento" a otro nivel de la existencia.[442] Un sermón atribuido a Máximo, obispo de Turín, afirma que "a la tumba misma se puede llamar vulva", al haber renacido el Señor de ella por segunda vez después de haber nacido de María.[443] Este simbolismo del "segundo nacimiento" es frecuente en los rituales iniciáticos, que como sabemos no retoman la estructura sacrificial pero sin llegar a la muerte real en muchos de los casos. Y que sin embargo no tienen sentido sin no es en el marco de sacrificios reales. Esto es lo que se esconde en las sociedades secretas, que de hecho la mayoría de sus miembros desconocen. Pero de hecho se trata otra vez de una confluencia de la hierogamia y el sacrificio, en la medida en que puede darse el mismo simbolismo fetal del que hablábamos:

"Universalmente, el iniciado se ha equiparado con un recién nacido y sobran los ejemplos en que la choza iniciática estaba considerada como el vientre de un monstruo...: el candidato se encontraba allí «englutido», ritualmente «muerto» pero también en estado de embrión."[444]

Veremos que se puede modelizar la MHS como un toroide con dos vórtices: uno hierogámico y otro sacrificial, uno correspondiente el nacimiento y otro a la muerte, siendo la vida el arco que va de un vórtice al otro. Pero habría que matizar esta idea, teniendo en cuenta lo que hemos dicho de la iniciación, pues los rituales iniciáticos son una suerte de duplicación de este rito, aunque solo sea simbólicamente, de manera que el iniciado muere a su vida infantil y renace como un nuevo ser adulto sometido a responsabilidades y prohibiciones completamente distintas. De ahí la práctica universalmente extendida según la cual los adolescentes, una vez que pasan por los ritos iniciáticos que los convierten en adultos, reciben un nuevo nombre.[445] Y que también encontramos en sociedades religiosas. Tiene sentido entonces vincular las energías del deseo y las de la amenaza, que son en definitiva las que confluyen en este vórtice al que se enfrentan los adolescentes en su transformación en adultos, en el que de hecho se dan las mismas condiciones de la hierogamia-sacrificio real de los *bíoi* sagrados que les sirven como modelo.

Otra vez un mismo término puede interpretarse a distintos niveles, en la medida en que se trata de símbolos en los que estos niveles confluyen. Es el caso de esta noción de segundo nacimiento, que no solo se refiere a las iniciaciones, sino también a la propia experiencia de los *bíoi* sagrados en la que las iniciaciones se basan. Por ejemplo Dionisio nace primero de la humana Sémele, pero vuelve a nacer una segunda vez como ser divino, como "hijo del fuego" o del rayo de Zeus, que lo cose en su muslo para que termine su gestación.[446] Se trata de lo que ya habíamos dicho, de que los niños sagrados lo son en la medida en que son considerados hijos de un orden superior al humano.

Fig. 05. Herma itifálica de Hermes, *ca.* 520 a. C., procedente de la Isla de Sifnos, Antigua Grecia, Museo Arqueológico Nacional de Atenas (Grecia).

Volviendo a la hierogamia de Dionisio y la reina de Atenas, y de la misma manera que en las culturas primitivas es frecuente que la víctima se restituya después del sacrificio, en las Antesterias se recreaba la imagen del Dionisio sacrificado con una máscara colocada sobre una herma. Y de la misma manera que el cadáver restituido de Osiris era itifálico, o las momias,[447] también lo eran estas hermas de Dionisio, como lo son las de Hermes [**fig. 05**]. Otra vez la idea que venimos defendiendo de que la encarnación era ante todo la de lo excesivo LA, como expresión más viva del principio vital inmortal que atraviesa la realidad.

La hierogamia de las Antesterias debía de tener lugar en torno a una herma de este tipo, siempre como sustitución de hierogamias más reales, más inmanentes, que la habrían precedido. La cópula sagrada podría ser más o menos explícita, más o menos ritualizada, más o menos inmanente, más o menos acompañada de elementos rituales tales como danzas extáticas o posesiones báquicas.[448] Este ejemplo nos permite comprender hasta qué punto el fenómeno de la embriaguez, de la posesión, de la manía, que como sabemos es central en los cultos dionisíacos, se relaciona con el de la encarnación. Otra vez se vincula lo hierogámico y lo sacrificial, en lo que Denis de Rougemont denomina, como hemos visto, "consumación eroticoeucarística".

La misma mecánica está presente en el mito de Laodamia, que moldeó una estatua de su marido muerto, Protesilao, y la instaló en el lecho conyugal para celebrar danzas báquicas a su alrededor, hasta que este regresara del Hades. Mito que se corresponde, como ha señalado Walter Burkert, con el culto real al dios Protesilao y con las danzas orgiásticas que se celebraban en el marco de su coronación.[449] Hablaremos más adelante de la dimensión política de la MHS y de los regicidios, una cuestión que no deja de emerger a lo largo del texto, dada la estrecha vinculación entre lo político y lo religioso.

En los Misterios de Eleusis encontramos también todos los elementos de la hierogamia-sacrificio. La mayoría de los estudiosos reconocen que en ellos debía de tener lugar una hierogamia más o menos simbólica.[450] Pero, como vamos a intentar mostrar, lo interesante es que en Eleusis el tema de la hierogamia y el del sacrifico vuelven a aparecer íntimamente unidos. Mircea Eliade ha mostrado cómo en todos estos rituales mistéricos pervivía una tradición ancestral de propiciación de la fertilidad en la que la hierogamia y el sacrificio se vinculaban estrechamente en el marco del misterio de la vida inmortal:

"Los viejos conjuntos mítico-rituales, prolongados y desarrollados en los Misterios de Eleusis, proclamaban la estrecha relación de orden místico entre el *hieros gamos*, la muerte violenta, la agricultura y la esperanza de una existencia bienaventurada más allá de la muerte."[451]

Eliade nos está hablando de la conexión de todos los órdenes de la existencia que como venimos diciendo articula la MHS. Robert Graves también ha mostrado que el mito de Deméter se remonta a un ritual de fertilidad en el que "la sacerdotisa de los cereales copulaba en público con el rey sagrado en el período otoñal de la siembra para asegurar la buena cosecha".[452] Julius Evola afirma que estos Misterios fueron en su origen uniones sexuales reales que posteriormente se fueron ritualizando y transformando en uniones simbólicas.[453] Lo que está en el trasfondo de todos estos misterios son rituales mágicos de propiciación de la fertilidad de la tierra en los que

tenían lugar hierogamias reales, en el sentido extendido que estamos utilizando aquí, sea en forma de uniones de *bíoi* sagrados o de orgías entre estos y los *bíoi* profanos. Pero estas prácticas fueron siendo marginadas de la vida pública y recluidas en ámbitos secretos y mistéricos, como podemos reconocer detrás de los velos del simbolismo.

Según diversas fuentes, en el *Katabasion* de Eleusis, una sala subterránea, debía de tener lugar una boda sagrada entre el hierofante y la sacerdotisa. Pero una vez más esta hierogamia se podía ejecutar a distintos niveles. Y así la boda sagrada era también, en una determinada fase de desarrollo de los Misterios, la del Cielo y la Tierra.[454] De ahí que, en un momento concreto de la celebración, los *mystes* miraban al cielo y exclamaban "¡llueve!", y acto seguido miraban a la tierra y gritaban "¡concibe!"[455] Pero insistimos en que lo que está en juego aquí es la vinculación de distintos órdenes de la existencia, atados por el principio de la vida inmortal que los atraviesa a todos, y que el ritual se encarga de canalizar. Esto se aprecia de manera muy evidente en el *Brhadâranyaka Upanishad* tántrico, en el que encontramos el tema de Eleusis en un contexto más profano, en el que el esposo le dice a la esposa: "¡Yo soy el Cielo, tú eres la Tierra!"[456]

En relación con la dimensión cósmica de la hierogamia eleusina Karl Kerényi señala que el último día de los Misterios se llenaban dos recipientes circulares de agua y se volcaban, uno hacia el Oriente y otro hacía el Occidente: "en las dos direcciones del nacimiento y la muerte". Y afirma que la invocación al Cielo y a la Tierra que acabamos de ver podría formar parte de este acto.[457] Al final de este trabajo propondremos una topología de la MHS basada en un toroide con dos vórtices, precisamente uno identificado con el nacimiento y otro con la muerte, un vórtice hierogámico y otro sacrificial. Como vemos, y como veremos a propósito del laberinto, la topología toroidal-vorticial parece ser más que una simple metáfora o un simple esquema topológico. En la medida en que, como venimos insistiendo, el cometido fundamental del ritual es *contener* la ELA.

Pero como decíamos el tema del sacrificio también atraviesa todo el ritual y la mitología eleusina.[458] En su forma más desarrollada se sacrificaban cerdos. Pero estos son sustituciones posteriores de lo que deben de haber sido sacrificios humanos, sobre todo de la propia Core, pero anteriormente también de un compañero masculino. El tema del descenso al Infierno es una elaboración literaria posterior de un sacrificio por enterramiento.[459] Lo cierto es que las fuentes hablan no solo de sacrificios de cerdos, sino también de lechones o cochinillos, que se pueden identificar con otros personajes humanos del drama, así como de cerdas preñadas. [460] Esto parece confirmar la hipótesis que plantearemos más adelante, según la cual los sacrificios de

madres e hijos o de madres embarazadas han debido de ser centrales en los estadios más primitivos de la cultura.

Además, en Eleusis se celebraban sacrificios de corderos, que sustituirían a los de la figura masculina de los Misterios: Yasión, Demofonte o Triptólemo, según las versiones.[461] El mito del rapto de Core por Hades-Pluto[462] es, insistimos, una elaboración mitológica que enmascara un ritual HS en el que dos *bíoi* sagrados se unirían sexualmente y serían sacrificados, en un orden o en otro, de un tipo afín a los que hemos descrito anteriormente. De ahí que algunas fuentes se refieran a ambos como θεά ('diosa') y θεός ('dios'), y como "dioses del mundo subterráneo".[463]

Y además, como hemos avanzado, el complejo HS estaría incompleto sin el nacimiento del niño divino. Es lo que sucedía en los Misterios eleusinos en la figura de Yaco-Dioniso o Pluto. Como diversos autores señalan, hay muchas correspondencias entre los Misterios dionisíacos y los demétricos, lo que permite interpretar a la figura masculina de la trinidad eleusina como una versión del dios del vino.[464] Lo que nos interesa subrayar aquí, en todo caso, es que con los distintos elementos que hemos mostrado tenemos todos los ingredientes de la MHS. Así, después de la hierogamia-sacrificio que hemos descrito, los Misterios concluían con el nacimiento sagrado, que el hierofante anunciaba de esta manera:

"¡La gran Diosa ha parido el Hijo sagrado, la Fuerte ha engendrado al Fuerte!"[465]

5.4. Disociaciones rituales

"¡Soncas!,[466] que estoy aturdido
De gozo y de penas junto.
¿Si es Dios el que hoy ha nacido,
Cómo puede ser difunto?"[467]

En el último apartado hemos proporcionado numerosos ejemplos en los que los rituales sacrificiales y hierogámicos confluyen de manera explícita. Abundando en la idea de Leo Frobenius podemos considerar a estos sacrificios-hierogamias como las cumbres de la tradición ritual, como la cristalización más pura y más explícita del funcionamiento de la MHS. De manera que hay que interpretar toda la serie de sacrificios, ingestas, resurrecciones, hierogamias, encarnaciones, nacimientos, como simples epifenómenos de un fenómeno más complejo y más integral que es el mecanismo HS. Los mitólogos, los antropólogos, los etnólogos, los teóricos de la religión, nos hablan de todos estos fenómenos, pero pocos han comprendido sus vinculaciones profundas. Estos epifenómenos son los más marcados, los más excepcionales, los más coloridos, pero no tienen sentido más que como epifenómenos del fenómeno en su conjunto, que nosotros denominamos MHS. Además, se puede hablar de epifenómeno también en otro sentido. Se trata de los epifenómenos *críticos*, los que se dan en el marco del modo *crisis*, pero no tienen sentido al margen de los epifenómenos complementarios, los que se dan en el modo *orden*, aunque estos últimos sean menos marcados, menos coloridos, menos excepcionales.

Lo que vamos a intentar mostrar ahora, otra vez con ejemplos concretos, es cómo todos estos epifenómenos son efectivamente complementarios, cómo entre ellos se producen intercambios, sustituciones, superposiciones. Precisamente porque desempeñan papeles afines en la mecánica HS integral. Vamos a tratar de mostrar cómo estos diferentes epifenómenos son algo así como piezas, como secciones acopladas, enganchadas, superpuestas, de una misma máquina.

Veamos ahora con ejemplos concretos distintas formas de esta mecánica cíclica de conjunciones y disyunciones a distintos niveles, de transferencias y transmutaciones de flujos. Insistimos en que la MHS es compleja y tiende a disociarse en epifenómenos que en realidad conforman una mecánica integral. Así, a menudo encontramos una serie de rituales y mitos que en realidad forman parte de complejos rituales y míticos integrales. Walter Burkert es uno de los autores que mejor ha comprendido estas vinculaciones, y en particular las de los rituales sacrificiales y hierogámicos, por lo que nos apoyaremos sobre todo en él en las próximas páginas.

La complementariedad entre los polos inmanente y trascendente de la MHS se puede observar en el caso de los rituales que se celebraban en Olimpia, en la Antigua Grecia. En este caso lo que ocurre es que esta dicotomía constitutiva de la MHS daba lugar a una disociación ritual, de tal manera que parte de los rituales se centraban en un polo y parte en el otro. Así, como ha mostrado Burkert, se celebraba por un lado un sacrificio de tipo *ctónico*, en concreto el de un carnero negro a Pélope, en el que se hacían libaciones de sangre en una fosa sacrificial, y por otro lado un sacrificio de tipo *uranio*, en este caso de un toro a Zeus, en un túmulo que crecía en altura a medida que se acumulaban los restos sacrificiales.[468] Insistimos en que la dimensión ctónica y la urania se corresponden con el polo inmanente y el trascendente de un mismo sacrificio, que aquí se ha disociado para conformar dos rituales sacrificiales aparentemente independientes, pero que sin embargo siguen estando asociados implícitamente, en la medida en que en ellos se conserva la polaridad original. Solo habría que seguir las trazas de este tipo de disociaciones o asociaciones de unos rituales en otros para comprender la evolución de los cultos y las vinculaciones entre unas deidades y otras. Además de estos dos rituales, ctónico y uranio, en Olimpia se celebraban también rituales a Deméter.[469] Se adivina aquí un complejo trinitario, de lo que nos ocuparemos con más detalle en el próximo capítulo, que de hecho responde también a esta dinámica de asociaciones y disociaciones de rituales y de divinidades.

Una complementariedad similar entre rituales se puede observar en la isla de Ceos, también en Grecia, donde se celebraba el sacrificio de un cordero a Sirio o el Perro, en una fosa sacrificial, y un sacrificio de un toro a Zeus, en un altar. De nuevo, en paralelo a los polos ctónico y uranio, inmanente y trascendente, se alineaban la dimensión maléfica y la benéfica. Y así, se decía que "el primero trae un calor abrasador; el segundo, frescor y lluvia".[470] Como se ven estas disociaciones se derivan de la ambivalencia fundamental que caracteriza a lo sagrado. Pero con el tiempo esta ambivalencia tiende a perderse, al mismo tiempo que cada uno de los rituales y divinidades encarna uno de los polos entre los que oscila lo sagrado. En otras palabras, estas disociaciones son las que están en la base de la distinción entre dioses y demonios en todas las culturas, entre dioses buenos y malos.

Similares complementariedades y disociaciones rituales se daban en el caso de los Juegos Ístmicos y los cultos a Polemón y a Posidón. El primero, como héroe ctónico adorado en una fosa, y el segundo como dios olímpico, en un altar.[471] Podríamos igualmente entretenernos en analizar las distintas modalidades de sacrificio y veríamos correspondencias afines entre rituales que enfatizan la dimensión urania, como la cremación, y otros que enfatizan la dimensión ctónica, como el enterramiento. Y esto nos llevaría de nuevo al tema de las conjunciones y las disyunciones, con distintas modalidades, con separaciones más o menos netas de las unas y las otras, con distintas formas de encarnación, más inmanentistas o más trascendentalistas. Pero en esta obra

no es nuestra intención analizar en detalle estas distintas modalidades sino comprenderlas de manera integral en el marco de una mecánica única.

Lo mismo sucede en el culto délfico, con diversas figuras tales como Neoptólemo, Pirro, Pitón y Dionisio, ocupando progresivamente el polo ctónico, y con Apolo representando el polo uranio.[472] La versión dominante es que el Apolo uranio vence al monstruo ctónico Pitón. Pero ambas figuras son, como decimos, dos polos de un mismo culto sacrificial original que en un momento dado se disocian. Habría que remontarse a los rituales de Seth, Osiris y Horus en Egipto, con los que sabemos que el culto délfico está relacionado. Esto es, estas disociaciones rituales se producen normalmente en el marco de extensos períodos, que a menudo abarcan distintas culturas. Insistimos en que los dos polos ctónico y uranio tienden a corresponderse con las dicotomías víctima-monstruo y divinidad, cuerpo y espíritu, inmanencia y trascendencia, etc. También encontramos una versión apócrifa según la cual fue Pitón quien venció a Apolo.[473] Esta alternativa se corresponde con la tesis de Robert Graves, recogida en *La Diosa Blanca*, según la cual estos dos polos de lo sacrificial se corresponden también con ciclos rituales dobles en los que en una mitad del año se adoraba a una divinidad, y en otra mitad a una divinidad rival. Y a su vez estos rituales estarían vinculados a ceremonias de coronación HS, denominadas normalmente regicidios, pero que suelen implicar a figuras sagradas o semisagradas de ambos sexos, y a menudo a trinidades. Entonces lo que tiende a darse es que las dos figuras masculinas o las dos figuras femeninas de estas formaciones trinitarias mixtas se alternarían en el poder. Hablaremos más adelante de cómo el tema del sacrificio sustituye o se superpone a menudo con el de la rivalidad o la gesta entre dos figuras antagónicas. Pues bien, esto está también implícito en estos rituales complementarios entre divinidades ctónicas y uranias. A las que habría que añadir, como hemos hecho en el caso de Olimpia, una divinidad femenina que cierra el triángulo. Esta figura es, en el caso de Delfos, la Pitia. Trataremos con más detalle de estas estructuras trinitarias en el próximo capítulo.

En estas disociaciones, a menudo trinitarias, lo habitual es que alguna de las figuras se convierta en la dominante. En el caso de Delfos, en el momento en que mejor conocemos de la tradición ritual y mítica, esta figura dominante es Apolo, que vence al monstruo Pitón, con la Pitia haciendo la veces de sacerdotisa oracular. Pero lo que nos interesa es trascender los enfoques puramente históricos y comprender que estos están en última instancia inscritos en la mecánica HS. Y por lo tanto en una ritualística y en una simbólica, que son las que hacen que en última instancia estos cultos sean efectivos. Ritualismo y simbolismo que de hecho catalizan, manipulan, producen literalmente los hechos históricos. Escritura de la historia que no deja de ser a fin de cuentan también un ritual. En este sentido seguimos el enfoque de René Guénon a la hora de dar prioridad a lo simbólico frente a lo histórico. La MHS es antes que nada

simbólica; lo histórico no es más que una dimensión subordinada que no tiene sentido si no es en el marco de esta simbólica, de esta ritualística.[474]

Volviendo a Delfos, el complejo Apolo-Pitia-Pitón se corresponde con una trinidad de tipo MFM, en la que la rivalidad entre los dos varones supone a su vez dos modalidades de unión sexual distintas con la mujer. Veremos también que lo habitual es que el vencedor, y por lo tanto el que pasa a ser la divinidad urania, es aquel que representa la unión exogámica, y por lo tanto el que castiga la unión endogámica-incestuosa del vencido con la figura femenina. Esta combinación responde, como no podía ser de otra manera, a las circunstancias concretas de la cultura, y en particular a la preeminencia del orden matriarcal o del patriarcal.

En Delfos la relación incestuosa ilegítima es la de Pitón con la Pitia, castigada por Apolo como representante de la unión exogámica legítima.[475] En este caso encontramos subrayada la duplicidad de las figuras masculinas. Pero en otras ocasiones pueden ser las dos figuras femeninas las que se enfatizan. Incluso hasta conformar trinidades exclusivamente femeninas, como ocurre con la Trivia —Hécate, Diana, Selene—. Así, en el caso de la Trivia es muy evidente como hay una figura ctónica —Hécate— y una figura urania —Selene—. Solo que en este caso la tercera figura vuelve a ser una figura femenina que hace de intermediaria entre ambas. Pero nuestra tesis es que estas trinidades exclusivamente femeninas o masculinas son derivaciones de trinidades mixtas, que como veremos constituyen las estructuras básicas de la MHS.

Un tema muy resbaladizo es el de la correspondencia entre estas trinidades mixtas, de tipo MFM o FMF, y los regímenes predominantemente patriarcales o matriarcales. Porque a menudo en el ámbito sagrado se conservan estructuras muy antiguas, que han desparecido casi del todo en el ámbito profano. O bien porque el ámbito sagrado funciona como vanguardia, normalizando progresivamente conductas morales que son consideradas con carácter general como transgresoras, como vemos que ocurre hoy en el hollycapitalismo con prácticas como la homosexualidad, la pederastia o el incesto.

Como decíamos la trinidad dominante en Delfos es Apolo-Pitia-Pitón/Dionisio. En ella se destaca la duplicidad masculina, y con ello el sacrificio o la rivalidad entre Pitón y Apolo. Pero si excavamos un poco en el mitologema encontramos también la duplicidad femenina, esta vez con la figura de la cabra Aix, que se contrapone a la Pitia. Lo mismo ocurre en la versión egipcia, con figuras como Nephtis o Hathor que complementan a Isis. Insistimos en que estas duplicidades hay que interpretarlas antes que nada como disociaciones de los dos polos sacrificiales. Así, la Pitia fue también en algún momento sacrificada en el ritual, después sustituida por una cabra, al mismo tiempo que la dimensión trascendente y la inmanente se polarizaban, con la figura animal encarnando la dimensión inmanente, transgresora, impura y la figura humana la

trascendente, normativa, pura. La cabra Aix lamentaba la muerte de su padre Pitón, lo que confirma que se trataba en algún momento de un sacrificio doble, con el trasfondo de una unión incestuosa. Pero también sabemos que en algún momento era la Pitia la que era sacrificada, tal como afirma Burkert:

"El camino de la sacerdotisa hasta el trípode representa una entrega pavorosa a la muerte, el lamento expiatorio por un homicidio, ya fuese la víctima Pitia, Dioniso o, incluso Apolo. La Pitia... se dirige al trípode prácticamente como una víctima."[476]

Sintetizando, el núcleo del culto délfico era una hierogamia-sacrificio. Con el tiempo esta se fue transformando, estilizando y ocultando en los ámbitos secretos de las castas sacerdotales y políticas. El oráculo no era más que una tapadera para ocultar los rituales HSs a los que solo tenían acceso las élites iniciadas. También una forma de instrumentalización política del ritual, en el marco de la liga anfictiónica. Hoy el poder-religión funciona de la misma manera, por encima de las estructuras oficiales y públicas.

Lo interesante del oráculo y de cómo los sacerdotes interpretaban el lamento o el grito de la Pitia es que nos pone sobre la pista de la mecánica que da sentido al lenguaje, de lo que trataremos más adelante.

Por el momento lo que nos interesa subrayar es que estas trinidades complementarias se corresponden con las complementariedades entre los distintos rituales que forman un mismo complejo. En paralelo al ritual délfico, y de una manera similar a lo que sucedía en Olimpia o en Eleusis, al mismo tiempo que Pitón o Dionisio era sacrificado en el templo de Apolo, las tíadas despertaban al niño divino Dionisio Liknites en una cueva: "los *Hósioi* hacen un sacrificio secreto en el templo de Apolo cuando las Tíades despiertan al Licnites".[477] En otra versión Dionisio es arrebatado del vientre de Sémele después de que esta es fulminada por el rayo de Zeus, que lo cose en su muslo y lo entrega a las ninfas para que lo cuiden en una cueva del Helicón.[478] La mecánica es en el fondo la misma que la que hoy utilizan las agencias de inteligencia para producir seres extraordinarios: vástagos de las élites, supersoldados, prostitutas de lujo, estrellas de Hollywood y la Hollymúsica, sacerdotes y víctimas para rituales, etc. Encontramos una estructura similar a la del mito de Sémele en el caso de Coronis, que es infiel a Apolo con un joven y por ello es atacada por el dios con una flecha. Entonces el hijo de su vientre es entregado al centauro Quirón para que lo críe en su cueva.[479] En suma lo que encontramos en todos estos casos, en distintas variaciones, es la complementariedad entre los distintos rituales y mitos que en definitiva conforman la MHS, y que se pueden reducir a los elementos básicos que hemos descrito: sacrificio e ingesta, hierogamia y nacimiento divino. Y todo esto además en el marco de

estructuras trinitarias que se solapan unas a otras, y que dominan unas sobre otras en función de las circunstancias sociales y morales.

Una mecánica similar la encontramos en Arcadia, donde se celebraban simultáneamente sacrificios exclusivamente masculinos en honor a Zeus Liceo, y un ritual femenino complementario relacionado con el parto de Zeus por su madre Rea.[480] Los hombres se ocupaban de dar muerte al dios mientras las mujeres lo revivían. Aquí vemos de manera muy patente lo que formulamos en su momento en términos teóricos: el sacrificio opera como proceso de disyunción, de destrucción, en el marco de la MS, pero en correspondencia con el nacimiento divino, que supone un proceso complementario de disyunción, pero esta vez de creación, en el marco de la MH. En ambos casos lo sagrado se separa de lo profano, el *bíos* sagrado se convierte en el foco de las transferencias LAs. Ambas situaciones guardan una cierta simetría, pero no total, una simetría estructural pero no energética. El sacrificio consiste en la muerte y el nacimiento divino en la vida, el *bíos* sacrificial tiende a absorber y representar lo maléfico, la culpabilidad, y el niño sagrado a representar e irradia lo benéfico, la inocencia. Pero esto no siempre es así, en la medida en que el niño divino está ya destinado a un sacrificio, que este puede adelantarse. Y de la misma manera la víctima puede estar signada por la pureza, la inocencia, la virginidad, etc.

Como hemos visto, las nociones de inocencia y de culpabilidad son muy relativas, en la medida en que en ciertos sacrificios precisamente lo que se persigue es la inocencia de las víctimas, de manera que estas tengan un efecto catártico más intenso, que tengan más capacidad de absorción de la culpabilidad social. En suma, la asimetría del sacrificio y del nacimiento divino es de orden energético, moral. Pero también se puede interpretar como una expresión de lo temporal, en un sentido muy diferente a como se entiende el tiempo lineal moderno, newtoniano, kantiano. Se puede decir que el niño divino reinicia el ciclo que termina con el sacrificio. Pero en rigor no se puede decir que el ciclo acaba o empieza, sino solo que se cierra en círculo, o mejor, en helicoide. Comprenderemos esto mucho mejor cuando nos ocupemos de la topología toroidal-vorticial.

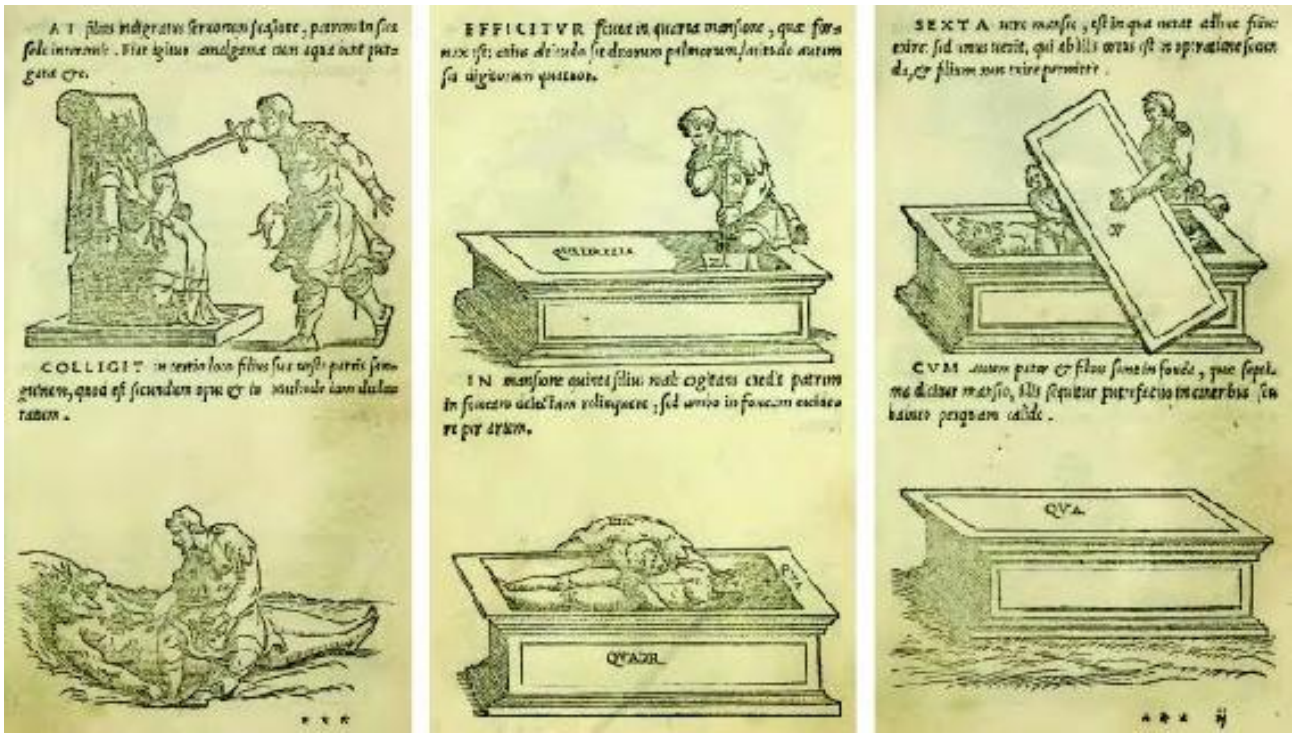
Veamos otros ejemplos de complejos HSs. Las Antesterias atenienses formaban parte de una serie de festividades complementarias que también pueden entenderse como un complejo ritual unitario, tal como ha sugerido Walter Burkert, conformado por las Arreforias, las Esciras, las Bufonias y las Antesterias. Entre unas y otras se articulaba la transición entre el final del año y el principio del siguiente.[481] Aquí volvemos a encontrar las estructuras trinitarias, como la de Atenea, Erecteo-Posidón —que compartían templo en la Acrópolis— y Helio.[482] O bien Atenea, Erecteo y Posidón, en otras versiones. Otra vez dos figuras de un mismo sexo pueden aparecen en ocasiones como dos entidades diferenciadas o como dos polos de una misma divinidad

sacrificial.[483] Es el caso de Erecteo y Erictonio, que a veces aparecen como dos dimensiones de un mismo dios, y otras veces como dos dioses distintos: "Erecteo ha muerto, ¡viva Erictonio!"[484] Lo que nos recuerda la conocida expresión de las ceremonias reales de coronación y nos recuerda que la institución monárquica se inscribe también en la MHS, como veremos en su momento.

En el tantrismo hindú encontramos también, como ha mostrado Mircea Eliade, las vinculaciones entre el sacrificio y la hierogamia. En el *Brharanyaka Upanishad* se pone de manifiesto esta analogía, y en particular la del fuego sacrificial y el órgano sexual femenino, que es mucho más profunda de lo que puede parecer en un primer momento, en la medida en que expresa la complementariedad de lo sacrificial y lo hierogámico, de la destrucción y la creación, de la muerte y el nacimiento.[485] Durante el rito solsticial del *mahâvrata*, la *pumscalî* ('prostituta'), se unía ritualmente con el *mâgadha* o el *brahmacârin* ('hombre joven y casto'), precisamente en el lugar consagrado al sacrificio.[486]

Todo lo que venimos diciendo no hace sino confirmar la tesis central de esta obra, que es que la MS y la MH no son más que dos partes de una misma MHS. No solo se pone de manifiesto que en todos los ejemplos que estamos proporcionando el ritual central es una hierogamia-sacrificio. Además, vemos que no suele faltar el ritual del nacimiento del niño sagrado, que como hemos visto completa el ciclo proporcionando un nuevo *bíos* sacrificial. Incluso cuando se trata de rituales muy evolucionados en los que esta confluencia de la MS y la MH parece que se ha perdido, lo cierto es que si analizamos los diferentes rituales encontramos elementos que nos permiten reconocer que se trata de rituales disociados que remiten a un complejo unitario HS.

Todo lo que venimos diciendo se pone de manifiesto, de una manera muy diferente, pero también muy evidente, en *La nueva perla preciosa* de Petrus Bonus, un tratado alquímico italiano del siglo XIV. En sus ilustraciones, un hijo asesina a su padre el rey [**fig. 06a**], lo coloca en el sepulcro, pero "por medio de nuestro arte" el hijo es arrastrado al sepulcro con su padre [**fig. 06b**]. Vemos aquí cómo el tema de la rivalidad se confunde con el del sacrificio, cómo los dos rivales son otra forma de expresar las dos dimensiones de un mismo ritual sacrificial. En la siguiente viñeta el hijo es ahora un niño indefenso que intenta salir del sepulcro, pero alguien se lo impide [**fig. 06c**]. [487]



Figs. 06a, 06b y 06c. Petrus Bonus, *La nueva perla preciosa* (*Margarita preciosa novella*), *ca.* 1330-1339.

La vinculación entre el sacrificio y el nacimiento divino no se puede expresar de una manera más gráfica. Nos extenderemos sobre este tema, pero ya vemos que la rivalidad entre el padre y el hijo es uno de los polos entre los que oscila la MS, siendo el otro el sacrificio propiamente dicho. Que el hijo que intenta enterrar al padre caiga también en el sepulcro sugiere que el padre y el hijo son una misma persona. Uno es la dimensión inmanente y otro la trascendente, uno la corporal y otro la espiritual, uno la víctima sacrificial y otro la divinidad que de ella emana. Pero lo que más llama la atención es la repentina transformación del hijo, que acaba de asesinar al padre, en un niño impúber. Este niño hay que interpretarlo en el mismo sentido que los niños sagrados, que, como venimos mostrando, nacen en rituales complementarios a los sacrificiales. Pero son en definitiva víctimas sacrificiales en potencia a los que eventualmente les llegará su hora. De ahí que el niño, como muestra claramente el grabado de *La nueva perla preciosa*, intente salir del sepulcro pero no lo consiga.

5.5. Conjunciones y disyunciones

"... a partir de los *Brâhmanas* el sacrificio se convierte principalmente en un medio de restauración de la unidad primordial. En efecto, mediante el sacrificio se unen los miembros separados de Prajâpati, es decir, se reconstituye el ser divino, inmolado desde el comienzo de los tiempos, a fin de que su cuerpo pueda nacer de nuevo. La función esencial del sacrificio consiste en reunir de nuevo (*samdhâ*) lo que fue dividido *in illo tempore*."[488]

Lo que estamos tratando de mostrar desde un principio es que la MHS se basa en procesos alternos, complementarios, cíclicos, de crisis y orden, de transgresión y prohibición, de disyunción y conjunción, de separación y reintegración, de idas y venidas de flujos. Se produce una disyunción a un nivel y después los elementos separados por esa disyunción se conjugan con otros elementos, pero a otro nivel, de manera que en el proceso se produce una vinculación profunda de todos los niveles. En este proceso los *bíoi* sagrados desempeñan el papel protagonista, porque son ellos precisamente los que experimentan esta disyunción de la manera más intensa, que es la que cataliza el resto del proceso, el resto de conjunciones y disyunciones. Dicho en otros términos, en la mecánica de equilibrios, desequilibrios y reequilibrios, son los *bíoi* sagrados lo que desequilibran la balanza, de manera que toda la realidad adquiera la tensión necesaria, de manera que todo *se incline* hacia ellos.

En lo que hay que insistir es en que tanto la MS como la MH operan de esta manera, pero de hecho no son más que manifestaciones distintas de una misma mecánica. De ahí que una y otra operen en paralelo, en serie, se complementen, se superpongan, se acoplen. Cada uno de los procesos de la máquina tiene sentido en la medida en que opera en coordinación con otros procesos, de manera que entre todos conforman el funcionamiento integral de la MHS. Estos procesos pueden ser de un tipo más hierogámico o más sacrificial, de manera que se pueden intercambiar unos con otros, siempre que entre los distintos elementos exista una complementariedad, siempre que entre todos se complete la mecánica de conjunciones y disyunciones que articula toda la realidad. De los distintos elementos que conforman la MHS, el acto del sacrificio es más específicamente propio de la MS y el nacimiento divino de la MH, pero la ingesta sacrificial y la unión hierogámica son relativamente intercambiables, en la medida en que ambas se basan en la conjunción. De ahí que la una y la otra tiendan a ser intercambiadas o sustituidas en determinados contextos rituales. Es el caso del cristianismo, en el que se ha privilegiado la encarnación sacrificial, en la forma de la comunión, mientras que la encarnación hierogámica ha tendido a quedar en un segundo plano y a ser enmascarada o sublimada, en la forma del mito de Adán y Eva o en la de la Anunciación de la Virgen.

La tesis central de esta obra es que, aun cuando los fenómenos del acto y la ingesta sacrificial, la unión hierogámica y el nacimiento divino, se den por separado, estos conforman por defecto una mecánica compleja e integral, que está implícita en todos los casos, aun cuando las culturas hayan perdido consciencia de ella o solo sea comprendida por círculos muy restringidos. En este sentido hablamos también de máquina para referirnos a un *modus operandi* relativamente independiente de las intenciones de los que participan, o al menos de la mayoría de los que participan. Así, podemos encontrar una relativa estabilidad en este *modus operandi*, en este mecanismo HS, a lo largo de extensos períodos. Ya hemos dicho que sería como una corriente subterránea que sigue fluyendo a pesar de que en determinados lugares o momento no se observe en la superficie. Y la metáfora de la corriente de agua es muy apropiada, pues se trata también de un flujo de ELA natural que puede o no canalizarse, que puede o no impregnar el terreno que lo contiene, que puede o no desbordarse, etc.

Hay que poner el énfasis en la alternancia entre los modos de crisis y de orden, y en su correspondencia respectiva con los flujos de goce y de violencia, por un lado, y de deseo y de amenaza, por otro. Esta es una de las complementariedades fundamentales de la MHS. Ya hemos visto que, en términos generales, en el modo de orden los cuerpos no entran en contacto y los flujos se producen a distancia, en forma de deseo y de amenaza. Es entonces cuando la dimensión simbólica opera de la manera más intensa. Por el contrario, en el modo de crisis los cuerpos entran en contacto e intercambian también sustancias materiales, además de flujos de goce y de violencia. Insistimos en que al hablar de modos de crisis y de orden lo hacemos tanto en el sentido temporal como espacial. El modo de crisis y el de orden se pueden distribuir en el espacio y/o en el tiempo de distintas maneras. Incluso cuando tienden a confundirse, como sucede en el régimen hollycapitalista, esto no sucede por completo, ya que esta alternancia es la que hace posible la mecánica HS. Que en definitiva es una mecánica de conjunciones y disyunciones. La MHS necesita alternar de una manera u otra entre uno y otro modo para liberar flujos libidinosos excesivos que amenazan el orden social, o al contrario para intensificar estos flujos cuando estos dejan de existir y el cuerpo social pierde la tensión necesaria para su integridad, cuando amenaza con desintegrarse.

Pero estos modos de crisis y orden tienen que alternarse necesariamente porque todos los ciclos culturales y naturales consisten en ellos. En efecto al hablar de crisis y orden lo hacemos en un sentido conceptual que se manifiesta de manera concreta a distintos niveles y escalas, desde los ciclos cósmicos a los geológicos o atmosféricos, desde los ciclos circadianos a los digestivos, de los cardíacos a los respiratorios. Los distintos componentes de la MHS necesitan regularmente intercambiar materia y energía con su entorno, pero esto lo hacen a menudo en forma de ciclos alternantes, ingestión y

excreción, inspiración y expiración, sístole y diástole, que como hemos visto son ya prefiguraciones de las conjunciones y disyunciones de la MHS. Otra vez, la MHS no es más que una máquina natural un poco modificada, una máquina natural de segundo orden.

A esta mecánica cíclica de crisis y orden se superponen los distintos procesos de conjunción y disyunción. Las crisis HSs se caracterizan por la conjunción, por la disolución de las diferencias, por la mezcla de lo sagrado y de lo profano, por el contagio de las ELAs, por su circulación por todo el cuerpo de la *zoé*. Siguiendo a René Girard, en el paroxismo de la crisis todo son transferencias recíprocas, intercambios de energía pero también de materia entre todos los *bíoi*. Esta es la crisis más espontánea. Pero el ritual tiende a domesticar este tipo de crisis y hacer de ella una crisis cultural, tiende a dar forma concreta a un ritual, de manera que el goce y la violencia se concentren en los *bíoi* sagrados. Los flujos LAs recíprocos de los *bíoi* profanos se tornan así en flujos unánimes, dirigidos hacia o irradiados desde los *bíoi* sagrados. Que en ocasiones a su vez se desdoblan, de manera que vuelvan a darse flujos recíprocos pero ahora como focos del resto de flujos unánimes. Se da entonces una disyunción fundamental, que es la de lo sagrado y lo profano. Tras esta disyunción pueden darse uniones de tipo alimenticio o erótico, que suponen la conjunción. Otra vez pueden darse distintas modalidades, pueden participar los *bíoi* profanos directamente o hacerlo indirectamente a través de intermediarios. Entre una fase y otra tiende a producirse una transmutación de los *bíoi* sagrados y con ello una transmutación de los flujos LAs entrantes y salientes.

Pero algo ha tenido que pasar en los *bíoi* sagrados para que se puedan producir estas absorciones de flujos, estas transmutaciones, estas irradiaciones de signo contrario. Lo que sucede es que estos *bíoi* sagrados sufren a su vez procesos de conjunción y disyunción de otro orden a los que se producen a la escala social. Y entre ellos, como hemos mostrado, la transformación fundamental es la de la conjunción y la disyunción del cuerpo y el alma-espíritu. La operación de disyunción fundamental es esta, en el acto sacrificial, y a partir de ella estos elementos se reintegran de distintas maneras en el resto de los órdenes de la realidad, en la *zoé* cultural y en la naturaleza. De ahí que los *bíoi* sagrados sean los intermediarios y articuladores fundamentales de estos distintos órdenes. Y sobre todo del orden de los *bíoi* y el de las *zoés*.

El *bíos* sagrado es el paradigma de los *bíoi* profanos, pues recordemos que cualquiera puede llegar a ser, en el límite, un *bíoi* sagrado. En esto se basa también la noción de destino. El destino por excelencia es el del *bíos* sagrado, de nuevo paradigma de los destinos profanos del resto de los *bíoi*. Además, el *bíos* sagrado opera como reflejo, como proyección, como símbolo de la *zoé*. Aquí vemos lo importante que es el simbolismo a la hora de atar, de vincular, los distintos órdenes de la realidad.

Insistimos, en el seno de los *bíoi* sagrados se dan procesos, también complementarios, de conjunción y de disyunción de lo corporal y lo espiritual, de lo inmanente y lo trascendente, a partir de los cuales se dan el resto de conjunciones y disyunciones, sea en forma de banquete sacrificial u orgiástico, en los casos más inmanentes, o en forma de flujos LAs, inocencia, culpabilidad, pureza, impureza, bien, mal, etc., en los casos más trascendentes. En la MHS más primitiva predomina la dimensión inmanente y amoral. Pero con el tiempo la propia máquina va produciendo la moralización de las comunidades, a medida que el sacrificio se va sustituyendo progresivamente hasta convertirse en autosacrificio, y entonces pasan a tener cada vez más importancia estas nociones morales.

Recapitulando, la MHS pone en juego procesos alternantes, complementarios, cíclicos, de disyunción y de conjunción, a distintos niveles, en paralelo a transferencias y transmutaciones de materia y de ELA. El acto sacrificial en sí es disyunción, en la medida en que en él el *bíos* sagrado se separa de los *bíoi* profanos o la *zoé*. Es también disyunción en la medida en que en él el espíritu trascendente, inmortal, se separa del cuerpo inmanente, mortal. De esta manera se concentra y se neutraliza lo maléfico, la culpabilidad, que se transmuta en lo benéfico, en inocencia. Pero ya hemos visto que esto puede variar. Todo lo que decimos sucede no solo en el mismo ritual, sino también en largos procesos, a lo largo de tradiciones seculares. La ingesta sacrificial es, por el contrario, conjunción. Una vez que han sido convenientemente separados, neutralizados, los restos de la víctima, tanto espirituales como corporales, tanto trascendentes como inmanentes, se integran o encarnan en la comunidad, en la cultura, en la naturaleza en general. De esta manera todos los órdenes de la realidad se vinculan, tanto material como energéticamente, tanto corporal como espiritualmente. Los símbolos nos hablan de estas conjunciones, de estas constelaciones de los distintos órdenes de la realidad, hibridando lo humano con lo animal, lo vegetal, lo mineral, lo astral, conformando constelaciones que dan sentido simbólico a todo, que ordenan la realidad en el sentido profundo del término.[489] Además de la ingesta, la libación, la cremación, el enterramiento, etc., es posible que se produzca la restitución de los restos incorruptibles de la víctima.

En paralelo a estos rituales sacrificiales se dan los hierogámicos. Otra vez la hierogamia puede operar más como una disyunción o como una conjunción en función de las circunstancias, y además a distintos niveles. Los *bíoi* sagrados hierogámicos pueden unirse entre ellos o con los *bíoi* profanos. La unión hierogámica puede darse también entre un *bíos* inmanente y otro trascendente, es decir, como encarnación de un espíritu en un cuerpo, en cuyo caso puede sustituir, solaparse, intercambiarse con una encarnación sacrificial. El espíritu de la víctima sacrificial puede encarnarse hierogámicamente, en cuyo caso la vinculación entre sacrificio y hierogamia es evidente.

Esto tiende a darse en el contexto de estructuras trinitarias en las que este espíritu sacrificial es la contrafigura trascendente de otra figura inmanente, ambas figuras masculinas rivales en relación con una tercera figura femenina en la que se encarna este espíritu, que a su vez reinicia el ciclo dando a luz un niño divino. Este es uno de los casos más comunes en el que el espíritu de un *bíos* masculino separado por el sacrificio se reencarna en un *bíos* femenino. Es el caso, como veremos, del cristianismo. Aunque haya sido negado en la doctrina oficial. Otra posibilidad es que sea el espíritu del *bíos* femenino el que se reencarna en un *bíos* masculino, como encontramos en el mito de Isis y Osiris.

De lo que no cabe duda es de que hay una asimetría constitutiva fundamental entre la MS y la MH. La primera se asocia a la violencia y a la amenaza, mientras que la segunda lo hace al goce y al deseo. Estas energías excesivas son la fuente de lo religioso y por lo tanto del poder, pero en dos sentidos distintos y opuestos. Son como dos fuerzas que actúan en sentido contrario y que dan lugar a diferentes situaciones en las que uno u otro de los polos puede ser el dominante. El vector que atraviesa estos dos polos es también el del grado de libertad o de represión que existe en una determinada situación. Lo que estamos tratando de decir es que siempre estaría implícita la MHS, pero en función de las circunstancias —de las condiciones naturales, de los recursos disponibles, de las condiciones demográficas, del grado de desarrollo técnico, de la competitividad con otras comunidades— esta se inclinaría más hacia el polo hierogámico o hacia el polo sacrificial. En función de los equilibrios de fuerzas que conforman lo social, lo político, lo moral, la MHS operaría más como MS o más como MH. Sin olvidar que los dos polos están siempre presentes en algún grado. La MH tiende a la libertad, a la liberación de los flujos de deseo, a su transformación en goce. La MS tiende a la represión, a la liberación de los flujos de amenaza, a su transformación en violencia. Pero esto no es del todo cierto. En la práctica ambos polos son igualmente vertiginosos, ambos atrapan a los *bíoi* en la vorágine vorticial. Se comprenderá mejor lo que queremos decir cuando tratemos de la estructura triádico-trinitaria y de la topología toroidal-vorticial en la que se inscribe. Por el momento podemos decir que las distintas situaciones oscilan entre uno y otro polo de la MHS, teniendo en cuenta que no se trata de una dicotomía entre la que habría que elegir uno u otro término, sino de una bipolaridad en la que los dos polos están siempre implícitos. En este sentido, la MS es también en algún grado MH, y la MH es también en algún grado MS. Pues, insistimos, las estamos diferenciando solo a efectos analíticos, pero en la práctica ambas son una misma MHS.

Hay que volver una y otra vez a la cuestión de fondo de la MHS, a que lo que está en juego son intercambios materiales y energéticos, en forma de canalizaciones y concentraciones, transferencias, absorciones, transmutaciones, irradiaciones, de los

distintos flujos. Hay que insistir en que el fenómeno de lo sagrado se puede entender en última instancia en este sentido, como una concentración excepcional de estos flujos en los *bíoi* sagrados, o en los objetos que los sustituyen, como un diferencial que hace de ellos sumideros, almacenes, fuentes, de estas ELAs, con respecto a los *bíoi* profanos. Si el sacrificio y la hierogamia son los momentos culminantes es porque en ellos se dan de manera más explícita la violencia y el goce, y porque estos son la manifestación más pura de lo excesivo natural, pero a un tiempo de lo excesivo cultural. Exceso cultural que *contiene* el exceso natural. Jean-Pierre Dupuy, seguidor de René Girard, ha mostrado cómo esta "contención" es precisamente la "marca de lo sagrado". Contención en el sentido en que lo sagrado se encarna en algo material, pero sobre todo en que se trata de una contención de fuerzas, de ELAs.[490] En esto consiste pues lo sagrado, en un exceso cultural que contiene el exceso natural del que venimos hablando desde un principio. Además, esta contención coincide en última instancia con la noción de encarnación.

Esta presencia, esta contención en que consiste lo sagrado, es análoga tanto en la hierogamia como en el sacrificio. Si entre el goce-deseo y la violencia-amenaza se producen intercambios, transmutaciones, es porque la MH y la MS tienen estructuras análogas, que se acoplan, que circulan entre una y otra, en la misma MHS. Vamos a ver todo esto mejor a continuación al hablar de las tríadas miméticas. Lo sagrado se encarna de una manera análoga en la violencia del linchamiento y en el goce de la orgía. De ahí que a menudo se fundan. Pero lo mismo sucede en formas más ritualizadas, en contextos en los que los flujos están más contenidos, más encuazados, más simbolizados. Porque precisamente lo que *contiene* el deseo es la amenaza, porque la tríada y su proyección trascendente, la trinidad, son justamente estructuras de contención, tanto en el sentido vertical como en el horizontal del término. La presencia de lo sagrado es análoga en el banquete sacrificial que en lo que podemos llamar el banquete hierogámico. Que hoy, en general, nos reunamos para comer en grupos numerosos, en familia, entre amigos, pero no hagamos lo propio para unirnos sexualmente, es una simple convención, un producto convencional y provisorio de la MHS. Pone de manifiesto que la máquina se inclina más hacia uno de sus polos que hacia el otro, en función de las circunstancias. Julius Evola ha llamado la atención sobre esta afinidad, sobre el hecho de que el sacrificio y la hierogamia son dos formas análogas de sacralización, de encarnación, de manifestación de lo sagrado. Así, al tratar de los rituales orgiásticos o hierogámicos de las Grandes Diosas asiático-mediterráneas —Ishtar, Mylitta, Anaitis, Innana, Athagatia, Isis, Afrodita, Venus—, nos dice:

"Aquí, el acto sexual desempeñaba por una parte la función general propia de los sacrificios evocatorios o capaces de reavivar presencias divinas, y por otra desempeñaba un papel estructuralmente idéntico al de la presencia eucarística... Y

añade: ... una posible sexuación trascendente, o sea la incorporación efectiva, o momentánea o casi duradera, en determinados seres humanos femeninos, de las divinidades o arquetipos de su sexo: en los mismos términos con los que en el catolicismo se habla de la presencia real de la divinidad en las hostias, establecida por el rito."[491]

Esta es otra vez la idea de la encarnación "eroticoeucarística" a la que ya hemos hecho alusión. Como hemos visto se puede establecer una cierta identificación entre el alma o el espíritu de los *bíoi* sagrados y el principio vital inmortal que atraviesa todo lo vivo mortal. Hay vida en la medida en que este principio vital inmortal se encarna en la materia mortal y, literalmente, la *anima*. Lo sagrado no sería otra cosa que la manifestación más pura, más concentrada, más intensa, más aislada, de este principio vital, siempre por oposición con lo profano. Si la máxima expresión de lo sagrado son las hierogamias y los sacrificios, y en particular los *bíoi* que los protagonizan, es porque a través de estos se manifiesta este principio vital inmortal, en particular en forma de goce y de violencia, aunque estas pueden darse de forma muy sublimada. En el caso del goce hierogámico es más evidente que se relaciona con la continuidad de la vida de la *zoé*, más allá de la vida mortal de los *bíoi*. En el caso de la violencia sacrificial hay que insistir en la lógica paradójica que preside la MHS, según la cual la muerte de la vida mortal es alimento de la vida inmortal. Y esto se pone de manifiesto de manera explícita en el banquete sacrificial y el goce que este proporciona. Los rituales dionisíacos en los que las víctimas eran descuartizadas y devoradas crudas es la expresión más patente de esta continuidad de la vida a través de sus distintos órdenes.

La hierofanía de lo sagrado se da tanto en el linchamiento, la violación o la orgía como en rituales HSs más formales. Insistimos en que estamos denominando a todos ellos sacrificios y hierogamias, en el sentido más amplio de los términos, en la medida en que una misma MHS opera en ellos, solo que con más o menos formalismo. Lo que distingue a los sacrificios y a las hierogamias desordenados, informales, espontáneos, de los ordenados, formales, ritualizados, es que en los primeros la distinción entre lo sagrado y lo profano tiende a desaparecer o es más difusa, mientras que en los segundos tiende a haber una frontera neta entre lo sagrado y lo profano. En los informales lo sagrado se encarna en el conjunto de la *zoé*, mientras que en los formales lo hace en los *bíoi* sagrados, a través de los cuales, como intermediarios, se produce el contacto con lo sagrado del resto de la *zoé*, obviamente de una manera mucho más controlada, amortiguada, moderada. En estos fenómenos religiosos informales es más difícil distinguir las fases de conjunción y disyunción. O mejor, el modo orden coincide con la disyunción y el modo crisis con la conjunción, con menos distinciones intermedias que las que se dan en los cultos formales.

En suma, la MH y la MS se inscriben en una misma MHS. Y esto incluso cuando no lo hacen de manera explícita. Por el simple hecho de que tienen estructuras análogas, de que los procesos de una pueden funcionar de la misma manera que los de la otra. Especialmente, como hemos visto, en la fase central de la conjunción o encarnación. La MS está implícita en la MH y la MH en la MS en la medida en que la mecánica de transferencias y transmutaciones de ambas es la misma. Y en la medida en que, como hemos visto, lo erótico y lo alimenticio tienden a fundirse en otros órdenes de la realidad. Esto es tanto como decir que ambas máquinas comparten un mismo simbolismo. No es necesario que las dos se hagan patentes, a pesar de que las dos están siempre latentes. No es necesario que las dos se hagan explícitas, pero las dos están siempre implícitas.

Lo mismo se puede decir, a otro nivel, de los rituales en sí, de las crisis manifiestas. No es necesario que en todos los casos se llegue a situaciones límite, a sacrificios y a hierogamias explícitas, a pesar de que la MHS está siempre implícita. Por eso es tan difícil de reconocer. En otras palabras, el modo orden puede ser el predominante durante largos períodos o en grandes áreas —seguimos hablando a la vez en términos temporales y espaciales—, sin que la máquina opere en el modo crisis. Si esto es así, es porque existen crisis anteriores o contiguas que proporcionan la suficiente tensión, el suficiente desequilibrio energético para que el régimen esté cohesionado, para que su estructura tenga consistencia. O incluso se adivinan crisis futuras o hipotéticas que desempeñan este papel de manera virtual. Esto es lo que sucede en el hollycapitalismo en el que Hollywood y el conjunto del aparato de propaganda del sistema consiste en mantener esta tensión, en buena medida de manera virtual, pero no por ello menos real. Todo se acaba convirtiendo en una inmensa mentira que lo sostiene todo, pero que por esto mismo vale tanto como si fuese una verdad.

Comprenderemos mejor esta mecánica, que es por encima de todo energética y simbólica, en capítulos posteriores. Lo que podemos decir por el momento es que el modo de crisis, la hierogamia y el sacrificio, el goce y la violencia excesivos, operan en cierto modo como un vacío al interior de la MHS, como aquello que tensa toda su mecánica a pesar de que a menudo no es patente, como algo que está siempre implícito a pesar de no hacerse explícito más que excepcionalmente. De todo esto nos ha hablado Jacques Lacan con gran lucidez. Veremos que esto se puede modelizar como un toroide atravesado y tensado por dos vórtices que tienden a quedar ocultos por el escenario del poder-religión. Anteriormente hemos mostrado casos de hierogamias-sacrificios reales, y hemos dicho, siguiendo a Leo Frobenius, que son la cumbre de la ritualística y de la mitología de todas las culturas y todas las épocas. Pues bien, estas hierogamias-sacrificios son el vacío alrededor del que gira toda la MHS, tanto si se hacen patentes como si solamente están latentes. Este vacío, como veremos a lo largo de este trabajo, es la clave de bóveda sobre la que se construye cualquier régimen de poder-religión, el

que da verdadero sentido al simbolismo, al lenguaje, a cualquier forma de cultura. Si observamos los fenómenos de la cultura sin la necesaria perspectiva —otra vez en sentido tanto espacial como temporal—, incluso los fenómenos religiosos y rituales, es muy posible que no seamos conscientes del papel central que desempeña la crisis HS, precisamente porque tiende a quedar oculta, a ser enmascarada, a transformarse mediante numerosas sustituciones. Esta obra trata de mostrar la importancia que este vacío juega en el conjunto de la cultura, de revelarlo. De apuntar con el dedo al fantasma que mueve secretamente los hilos de todo. De ahí que la mayoría no la entenderán o no la querrán entender, que la mayoría nos acusarán de fantasioso, de poco riguroso, de esotérico o de demente.

Por último, insistamos en el tema de la asimetría entre la MH y la MS. Hemos dicho que la MH se corresponde con el goce y el deseo y la MS con la violencia y la amenaza. Si ambas máquinas son partes de una misma MHS es porque el goce no puede ser ilimitado, porque la libertad no puede ser absoluta, porque toda cultura no puede renunciar a un mínimo de represión. Lo que vincula a la MS y a la MH es, en última instancia, lo que vincula a las distintas ELAs, la manera cómo deseo y amenaza, por un lado, y goce y violencia, por otro, confluyen. Pero esto nos lleva al tema de la asimetría entre la MH y la MS, que remite a la asimetría más elemental entre la naturaleza y la cultura de la que nos hemos ocupado en los primeros capítulos. Para tratar de aclarar lo que queremos decir, podemos trazar una línea entre la naturaleza y la cultura, y situar en ella la MH y la MS. El orden sería como sigue:

naturaleza – MH – MHS – MS – *cultura*

De la misma manera podríamos situar los cuatro elementos LAs en el siguiente orden:

naturaleza – goce – deseo – amenaza – violencia – *cultura*

Toda comunidad humana es por definición cultural. En otras palabras, está inscrita por defecto en una MHS. Esto significa que cualquier comunidad humana tiene que estar *situada* en algún punto intermedio de estas series. No puede estar por completo *situada* en el término naturaleza porque entonces no se trataría de una comunidad humana sino animal. De manera similar, no puede renunciar por completo a la violencia y a la amenaza, como polos que contrarrestan el goce y el deseo, aunque sea de manera excepcional. El goce y la violencia son polos que siempre están implícitos en alguna medida y que definen una bipolaridad entre la que cualquier civilización y cualquier situación civilizatoria *se mueve*. Esto es, las cuatro ELAs están siempre implícitas, de la misma manera que cualquier civilización se mueve entre los polos natural y cultural. A partir de esta lógica, lo que encontramos son distintas situaciones que se inclinan hacia uno u otro de los polos, en las que las distintas energías se dan en mayor o en

menor proporción. Así, todas las civilizaciones son por definición represoras, pero unas más que otras. Y en correspondencia con esto, en las civilizaciones menos represoras tenderán a prevalecer el goce y el deseo, esto es, la MH, como mecanismo de cohesión social, mientras que en las más represoras serán la violencia y la amenaza, esto es, la MS, las que predominen. Esto nos lleva a un esquema más, que se corresponde con los anteriores, que muestra que las distintas civilizaciones también oscilan entre los polos del matriarcado y el patriarcado en la medida en que en ellas predominan respectivamente la MH o la MS:

naturaleza – matriarcado – patriarcado – *cultura*

Sintetizamos los tres esquemas precedentes en un esquema único que muestra la correspondencia entre la naturaleza, el goce, el deseo, el matriarcado y la MH, por un lado, y la cultura, la violencia, la amenaza, el patriarcado y la MS, por el otro. Pero insistimos en que se trata siempre de relaciones de bipolaridad en las que en todas las situaciones están presentes en alguna medida los dos polos y todos los términos.

– MH – MHS – MS –
naturaleza – goce – deseo – amenaza – violencia – *cultura*
– matriarcado – patriarcado –

También es necesario entender que entre la crisis hierogámica y la crisis sacrificial hay una diferencia fundamental. La crisis hierogámica es la de lo erótico-sexual mientras que la sacrificial es la de lo alimenticio. Esto supone que, evidentemente, la crisis sacrificial es más *crítica* que la hierogámica, valga la redundancia. Es más fácil, si las circunstancias lo imponen, renunciar a la unión sexual que a la alimenticia. En otras palabras, la MH puede desaparecer y permanecer latente en el seno de la MHS, pero la MS es el mecanismo de último recurso para resolver las crisis más intensas. Así, en los períodos sociales más críticos se recurre a los sacrificios de minorías, a la guerra, pero no la orgía. Otra cosa es que, como fenómeno secundario, la situación crítica pueda llevar aparejada también la promiscuidad sexual. Pero el lugar predominante lo ocupa la MS frente a la MH. En este sentido hay que entender también la asimetría constitutiva entre la MS y la MH.

En suma, es habitual que la MHS aparente ser solo una MS y enmascare la MH que también la conforma implícitamente. Todo ello debido a la asimetría constitutiva que hemos señalado, que en última instancia remite a la de las ELAs básicas. En los momentos más críticos, la crisis sacrificial tiende a prevalecer frente a la crisis hierogámica, la violencia y la amenaza tienden a imponerse frente al goce y al deseo.

La MS recubre, oculta, enmascara, la MH. Esta es otra de las claves para entender la MHS y su tendencia a enmascararse.

6. Las tríadas y las trinidades

6.1. La tríada

"El uno engendra el dos; el dos engendra el tres; el tres engendra todas las cosas."[492]

Tratemos ahora de comprender la MHS en términos de estructura. Como hemos tratado de mostrar, las ELAs se pueden categorizar en cuatro tipos diferentes. Pero para comprender en todo su alcance las interacciones entre ellas hay que comprender la estructura en la que se inscriben. Pues bien, la tríada es la estructura mínima en el marco de la cual estas transferencias y transmutaciones se producen. Es por lo tanto una suerte de célula o de unidad social mínima, que pone en cuestión de manera radical los mitos del individuo, de la pareja o de la elección de género, en la medida en que muestra que estos están siempre inscritos por defecto en estas estructuras triádicas. Cualquier intento de comprender el individuo o la pareja no tiene sentido al margen de estas tríadas en las que se inscriben, en la medida en que los intercambios LA no se dan nunca en marcos tan reducidos sino que suponen por defecto estas estructuras como mínimo triangulares y en las que participan los dos sexos. Toda la "teoría" de género es insostenible en la medida en que elude la cuestión fundamental de la continuidad de la vida, esto es, lo que estamos llamando aquí la inmortalidad relativa de la *zoé*. Por eso es antes ideología del proyecto transhumanista, de la desfertilización del ser humano, que una teoría como tal.

La tríada es un concepto y como el resto de conceptos nos permite pensar y comprender la realidad. Pero es también un concepto más real que otros, en la medida en que se corresponde con un referente real, en la medida en que todos formamos parte de tríadas y por lo tanto podemos experimentar lo que son las tríadas *en nuestras propias carnes*. Al contrario, las nociones de individuo y de pareja, así como la de homosexualidad, aunque parecen corresponderse con entidades reales, son mitificaciones de esta realidad, casos particulares, anomalías, en la medida en que no tienen en cuenta los ingredientes fundamentales que conforman las relaciones sociales, que es lo que aquí estamos llamando ELAs y sus transferencias y transmutaciones relativas, así como de la materia en la que se encarnan. Así como el elemento inmortal que es la *zoé*, y que como hemos visto también somos.

De manera que podemos decir que la tríada es un concepto que se acerca mucho a la realidad inmanente. De la misma manera que, como veremos, la trinidad es la contraparte trascendente. Pero lo cierto es que la inmanencia y la trascendencia no pueden ser del todo disociadas. Es solo una simplificación decir que la tríada es

inmanente y la trinidad trascendente. Es una simplificación que nos permite acercarnos a comprender la realidad pero con un cierto grado de imprecisión. En realidad, cualquier configuración triangular real que queramos analizar estará a medio camino entre ambas. La tríada y la trinidad son los dos polos, inmanente y trascendente, entre los que se mueve toda estructura triangular real, los que conforman la estructura triádico-trinitaria.

Lo más interesante es que en esta tríada predominantemente inmanente encontramos ya todos los elementos fundamentales de la alquimia social, y en una forma relativamente simple. Sin tener que recurrir, supongámoslo a efectos de análisis, a la idea de trascendencia. A pesar de que la realidad es que la trascendencia, como veremos con más profundidad cuando tratemos del lenguaje, es inseparable de la manifestación del goce y de la violencia, que parecería en un principio que son fenómenos inmanentes. Como veremos, el secreto es que la inmanencia *se curva*, desde un punto de vista topológico, de tal forma que introduce una dimensión adicional, que sería precisamente la trascendencia. Pero nos ocuparemos de ello en su momento con más extensión.

La tríada nos ofrece una especie de laboratorio, de mundo en miniatura, en el que están todos los ingredientes básicos de lo social, que luego no hace falta más que aumentar de escala, que proyectar, para volver a encontrarlos en formaciones sociales, morales, políticas, religiosas, de mayor alcance. Podemos asimilar la tríada a la inmanencia, de la misma manera que podemos asimilar la trinidad a la trascendencia, como método operativo, aunque sepamos que en rigor no podemos hacer esta simplificación. Y si hacemos esto, insistimos, es porque en la tríada se dan ya las formas básicas de transferencias y de transmutaciones LAs, sobre todo las del deseo y la amenaza. Todo ello en el marco de una relativa simplicidad, la que conforman tres personas reales de dos sexos diferentes.[493]

La tríada se basa en la noción de "deseo mimético" de René Girard. Según esta teoría, el deseo no se da solamente entre dos personas u objetos, entre una persona deseante y otra persona u objeto deseados. Sino que lo habitual es que el deseo sea al mismo tiempo rivalidad o competición entre dos personas por la persona o el objeto deseados.[494] En otras palabras, el deseo no se da de a dos, sino como mínimo de a tres. Lo que supone que se da al mismo tiempo que la rivalidad. Y que la rivalidad tampoco se da de a dos, sino, como mínimo, de a tres. Esta rivalidad, más o menos sublimada, está siempre implícita. En efecto, como cualquiera habrá podido experimentar por sí mismo, hay una suerte de identificación entre los que desean, precisamente en este desear. La identificación con otro es en última instancia una identificación de dos deseos, que remiten a un mismo desear social. Y lo mismo podemos decir con respecto a la amenaza. Nos sentimos identificados con otro que padece una amenaza en la medida en que sentimos esa misma amenaza compartida. En otras palabras, la identificación es un

fenómeno eminentemente energético y al mismo tiempo social. No nos identificamos con las personas en sí sino con las ELAs que encarnan. La amenaza está implícita en el deseo, en la medida en que todo deseo es rivalidad en el deseo. Así el deseo es, en términos genéricos, deseo rival, rivalidad en el deseo, siempre contiguo a la amenaza que supone esta rivalidad. Deseo y amenaza se dan la mano, se dan al mismo tiempo, se tocan, se superponen, tal como venimos diciendo desde un principio. De una manera similar a como, en el modo de crisis, y en el límite, el goce y la violencia se superponen en el sadismo, que es el elemento constitutivo de la cultura humana. Quizás lo que define por encima de todo al ser humano y lo distingue del animal.

Hablamos en este trabajo en términos generales de sujetos porque son los protagonistas en la MHS primitiva y tradicional de la que nos estamos ocupando sobre todo. Pero conviene adelantar que esta estructura triádica es operativa también en las relaciones de sujetos y objetos, con estos últimos pasando a ser centrales en la MHS capitalista. La tríada se da tanto en lo erótico como en lo alimenticio, las dos tendencias naturales que alimentan respectivamente la MH y la MS. En esta estructura triádica habría que inscribir la institución de la propiedad, como deseo de posesión, en parte hierogámico —posesión de mujeres, hijos— y en parte sacrificial —posesión de cultivos, ganado —, o a medio camino entre ambos —posesión de tierras, inmuebles—. Esta sería la base para inscribir el régimen mercantil y capitalista en las estructuras triádico-trinitarias de sus correspondientes MHSs.

Por otro lado, no solo los sujetos rivalizan por los objetos. También se puede decir que se da una dinámica recíproca según la cual los objetos deseados también compiten o rivalizan entre sí, con respecto a un sujeto deseante. Veremos que esto tiene más sentido de lo que parece a primera vista, dada la intercambiabilidad general de los roles de sujeto y de objeto en el marco de la MHS. Y en particular en la capitalista en la que los objetos son los protagonistas y adquieren muchos de los roles sociales que antes correspondían a las personas. Sujeto y objeto son también polos en una estructura bipolar que remite a una mecánica de dominación que es en última instancia mecánica HS.

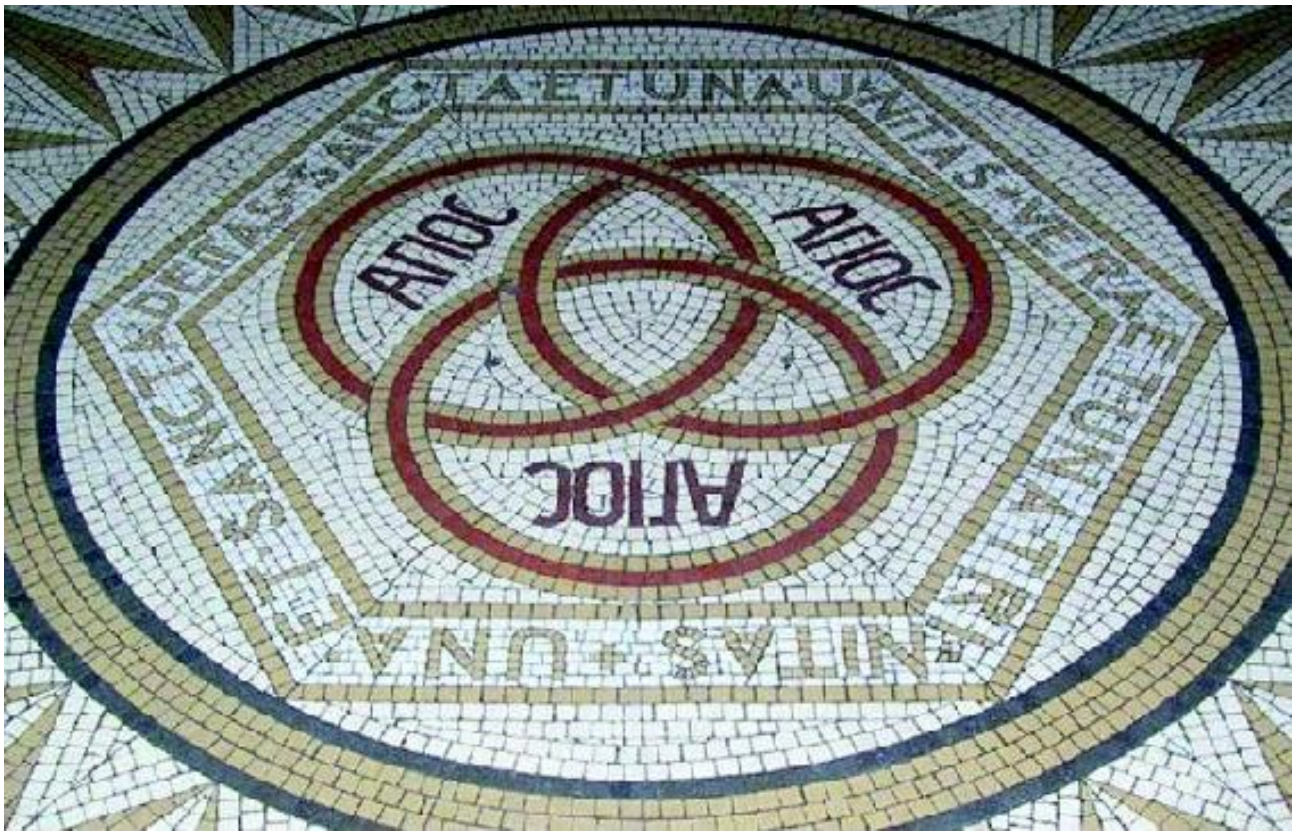


Fig. 07. Mosaico, Iglesia de San Pedro en Gallicantu, Jerusalén.

Veamos con ejemplos gráficos en que consiste la tríada mimética. El nudo borromeo [**fig. 07**], es un esquema que ha sido utilizado tradicionalmente para simbolizar la trinidad cristiana. En los próximos apartados hablaremos de la trinidad, pero ahora nos interesa servirnos de este símbolo para comprender cómo funcionan las tríadas. La clave del nudo borromeo es que los aros no se entrelazan unos a otros sino en la medida en que lo hacen de tres en tres. Si se elimina cualquiera de ellos, automáticamente los dos aros que quedan se pueden separar, pues no están entrelazados entre sí sino simplemente superpuestos. A esto nos referíamos antes al decir que tanto el deseo como la amenaza no se dan de a dos sino como mínimo de a tres, y que siempre que existe deseo existe implícitamente la amenaza o viceversa.

Se pueden por lo tanto modelizar las tríadas miméticas —una de tipo MFM, y otra de tipo FMF—, a partir del nudo borromeo [**fig. 08**]. Ni la energía libidinosa ni la agresiva se dan de manera independiente, sin la presencia de la otra. El deseo entre dos sujetos de sexos contrarios está siempre, de una manera u otra, sobredeterminado por un deseo rival. Incluso en el caso en el que solo tengamos una relación de a dos, lo mismo del tipo erótico que del agresivo. En este sentido decíamos que las tríadas suponen siempre de manera implícita una cierta dimensión trascendente. O como dice Jacques Lacan: "el deseo del hombre es el deseo del Otro".[495]

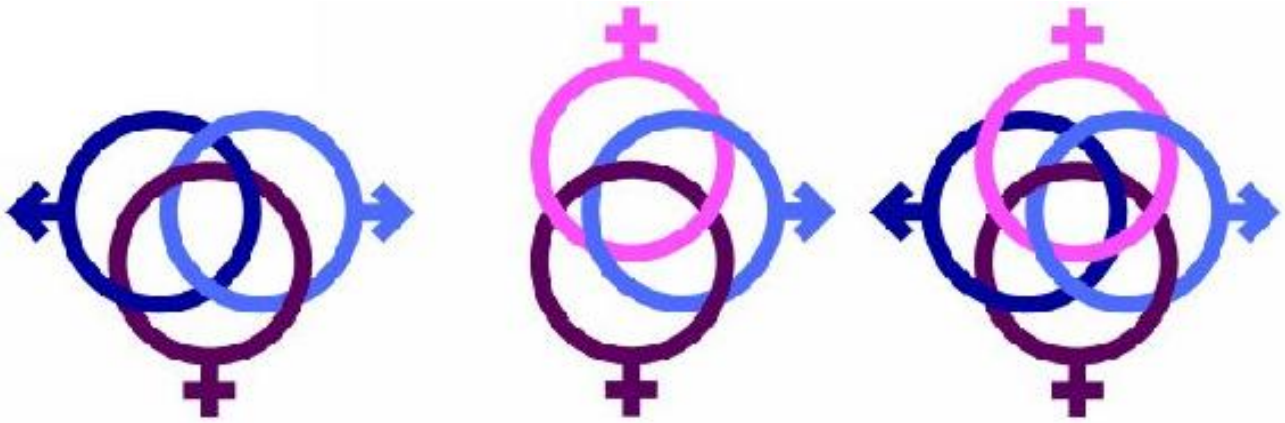


Fig. 08. Topología de las dos tríadas miméticas y su composición, a partir del nudo borromeo.

Pero por supuesto las tríadas miméticas no se dan de manera independiente y autónoma con respecto a otras tríadas. Cada tríada se solapa con otras tríadas en las estructuras sociales reales. Cada persona tiende a integrar más de una tríada, aunque en momentos específicos de su vida predominen unas sobre otras. Por ejemplo en la infancia, en el matrimonio, en la paternidad o la maternidad, la tríada padre-hijo/a-madre tiende a ser predominante sobre el resto de tríadas que conforman las estructuras sociales. Insistimos en que la tríada mimética hay que entenderla como la forma mínima de una estructura triádico-trinitaria que es el marco en el que se dan todas las relaciones sociales. En otras palabras, lo importante no son las tríadas o las trinidades sino la estructura triádico-trinitaria en la que se inscriben, en la que se *mueven* los *bíoi* a lo largo de su vida. En esta estructura lo importante es la mecánica energética y simbólica, los flujos LAs, y con ello los flujos de inocencia y culpabilidad, los fenómenos de atracción y repulsión, de rivalidad e identificación, etc., que la atraviesan. Diversas tríadas se dan al mismo tiempo, compiten unas con las otras, solicitan con mayor o menor intensidad la participación y la implicación de los sujetos. Aún siendo tríadas de distinta importancia. Por ejemplo, en determinados momentos la tríada marido-mujer-amante (masculino o femenina) puede ser la que predomine, pero esta tenderá a perder importancia en el caso de que nazca un bebé y conforme una nueva tríada marido-bebé-mujer. De la misma manera a estas tríadas miméticas hay que sumar otras en las que las relaciones LAs están más sublimadas.

A partir de todo lo que venimos diciendo se comprenderá por qué hay que inscribir el "complejo nuclear o familiar" del que nos habla el psicoanálisis, los "complejos de Edipo y Electra", en el marco general de nuestra estructura triádico-trinitaria. Como ha mostrado Bronisław Malinowski, el complejo de Edipo no es más que un caso particular de estas estructuras, a pesar de ser el dominante en las sociedades patriarcales burguesas occidentales.[496] En otros contextos culturales, sociales y familiares predominan otros complejos, otras estructuras, pero siempre en el marco general que estamos describiendo aquí. Como ha mostrado este antropólogo, en las

familias europeas capitalistas el deseo agresivo reprimido tiende a darse entre el padre y el hijo, y el deseo erótico reprimido entre la madre y el hijo. Pero entre los trobriandeses con los que convivió, la rivalidad de un varón joven se da predominantemente con el tío materno y el deseo incestuoso con la hermana.[497] Así podríamos observar que en distintos contextos se dan distintas ecuaciones, distintas estructuras triádicas dominantes, pero todas ellas inscritas en la estructura triádico-trinitaria genérica que estamos formulando aquí.

Comprender que estos complejos familiares se reducen en última instancia a tríadas miméticas permite también entender cómo lo familiar es solo uno de los niveles en los que se producen estos intercambios sociales. Así, podemos identificar tríadas miméticas en el resto de ámbitos sociales, en el ámbito educativo, laboral, profesional, cultural, político, religioso, etc., en los que los objetos que generan rivalidad, así como la rivalidad misma, tienden a estar sublimados y no ser reconocidos como tal. Es el caso de las tríadas en las que se inscriben el/la maestro/a y el/la discípulo/a, el/la profesor/a y el/la alumno/a, el/la jefe/a y el/la empleado/a, etc., y en las que a su vez intervienen objetos sublimados como el conocimiento, el reconocimiento, el prestigio, el salario, el ascenso, etc. En estos casos la rivalidad, el deseo y la amenaza, se dan en forma sublimada, como admiración, idealización, emulación, identificación, etc. De todo esto nos ha hablado René Girard.[498]

Además, como decíamos, no se puede entender el consumo capitalista al margen de estas estructuras tríadico-trinitarias. Sobre todo en el hollycapitalismo en el que el conjunto de la vida social tiende a estar enteramente construido artificialmente por la publicidad y la propaganda del sistema, en base a la mecánica HS. La producción mercantil tiende a ser reproducción social y en esta la estructura triádico-trinitaria es fundamental para canalizar los flujos LAs que conforman y transforman el orden social.

6.2. De la tríada a la trinidad

"—¡Cómo! ¿Dices que Dios posee los dos sexos, oh Trimegisto?
—Sí, Asclepio, y no solamente Dios, sino todos los seres animados y los vegetales." [499]

Podemos interpretar la trinidad como una proyección trascendente de la tríada. Sería su expresión más depurada, más trascendente, pero también una hipóstasis de esta proyección trascendente. Como decíamos, la tríada no es totalmente inmanente ni la trinidad totalmente trascendente, pues tríadas y trinidades son en rigor los polos que conforman las estructuras triádico-trinitarias.

Hasta ahora hemos hablado de *bíoi* sagrados y de *bíoi* profanos. Pues bien, los *bíoi* sagrados se corresponden con las trinidades de la misma manera que los *bíoi* profanos lo hacen con las tríadas. Seguimos utilizando el término *bíos* porque en estas estructuras están inscritos no solo humanos, sino también animales y vegetales, y de hecho todo lo que en la práctica se considera que está encarnado por el principio vital. Es el caso de las mercancías, que siempre están fetichizadas en alguna medida desde el momento en que son mercancías, desde el momento en que son puestas en el mercado, como si de una puesta en escena se tratase.

Hemos visto en el último capítulo que muchos complejos rituales son el resultado de procesos de asociación o disociación de rituales complementarios, cada uno de ellos presidido habitualmente por una divinidad. Y que estas asociaciones o disociaciones tienden ser de dos divinidades del mismo sexo, una de tipo ctónico y otra de tipo uranio, y otra divinidad del sexo contrario. Pues bien, aquí vemos ya implícitamente formaciones trinitarias. Y no solo una formación trinitaria, sino por lo menos dos formaciones trinitarias: una en la que se da el sacrificio y otra en la que se da el nacimiento divino, con la hierogamia como elemento común a ambas. Aunque sabemos que la fase de conjunción puede darse tanto en forma de hierogamia como de banquete sacrificial. Pero la asociación y la disociación pueden darse también entre sexos:

"Es igualmente probable que un cierto número de «parejas divinas» sean elaboraciones tardías a partir de una divinidad primordial andrógina o la personificación de sus atributos."[500]

Cuando hablamos de *bíoi* sagrados, estamos hablando implícitamente de *bíoi* inscritos en trinidades. Insistimos en que no tiene por qué ser una sola trinidad, en que de hecho lo habitual es que se solapen varias trinidades, aunque alguna de ellas tienda a ser la

dominante. En todo caso, como venimos intentado mostrar, el ciclo completo supone trinidades complementarias con *bíoi* comunes.

Hemos hablado de flujos LAs recíprocos y unánimes. Pero ahora hay que añadir que estos se dan en el marco de estas estructuras triádico-trinitarias. Como en todo en el tema que nos ocupa, los flujos no son por naturaleza de un tipo o de otro, sino que se transforman en función de las circunstancias, pasan de ser recíprocos a ser unánimes, o al contrario, al mismo tiempo que cambian de signo y de sentido, que se transmutan los unos en los otros. En términos generales, en el modo orden los flujos circulan, como dice el término, de una manera más ordenada, las uniones legítimas predominan y las ilegítimas tienden a desaparecer o a jugar un papel secundario. Los flujos de deseo recíprocos tienden a ser dominantes y a darse en el marco de estas uniones legítimas. Esta mecánica es relativamente común tanto en el ámbito erótico como en el agresivo, que tienden a ser domesticados en relaciones matrimoniales y en relaciones de dominación reguladas. En cuanto al modo crisis, en este los flujos tienden a ser más dinámicos y desordenados, tienden a prevalecer las uniones ilegítimas sobre las legitimas, las relaciones de dominación regladas tienden a transformarse en relaciones de rivalidad explícitas. A medida que estas tensiones sociales aumentan, los flujos recíprocos tienden a transformarse en flujos unánimes, a confluir en los *bíoi* sagrados, que los absorben, almacenan, emanan. Pero estos *bíoi* sagrados están implícitos a su vez, como hemos mostrado, en estructuras trinitarias, de manera que los flujos unánimes que canalizan tienden a desdoblarse a su vez en flujos recíprocos, pero ya en el marco trinitario.

De manera que los flujos recíprocos se dan tanto al nivel de las tríadas como al de las trinidades. Decíamos que las trinidades son de hecho hipóstasis de las proyecciones trascendentes de las tríadas. Es decir, las trinidades, como los *bíoi* sagrados que las conforman, son producciones, construcciones sintéticas, de la MHS. Pero lo cierto es que, a pesar de ello, acaban desempeñando un papel mucho más importante, mucho más central, que el de las tríadas, en la medida en que las trinidades son las referencias, los modelos, los paradigmas, en los que se basan las tríadas. Esto es lo que significa la cita de Lacan "el deseo del hombre es el deseo del Otro", en la que hay que recalcar que se trata del Otro con mayúscula, esto es, del *bíos* sagrado. En otras palabras, los flujos de deseo y de amenaza, los de goce y de violencia, y en general las formas normativas de unión, tanto erótica como alimenticia, que se dan en las tríadas, tiende a ser un reflejo de las que se dan en las trinidades. Aunque a menudo sea un reflejo invertido, negativo. En este sentido, se puede decir que la MHS ha sido siempre una máquina de ingeniería social, en la medida en que conforma, en buena medida artificialmente, sintéticamente, las relaciones y los comportamientos sociales. O dicho de otra manera, la ingeniería social no es un invento moderno. Siempre ha existido y siempre ha tenido una dimensión político-religiosa. Hoy tanto como en los últimos milenios. Especialmente

hoy en el hollycapitalismo, que como decíamos tiende a consistir cada vez más en la reproducción de la mercancía humana, y esto en el marco de un culto y de un ritual.

Las ceremonias bora de ciertas tribus primitivas australianas, de las que nos habla A. R. Radcliffe-Brown, son un buen ejemplo de cómo se vinculan las tríadas y las trinidades. Se trata de rituales iniciáticos de pubertad, que afirman que fueron instituidos por el dios Baiame en el "principio del mundo". Además de Baiame, en los mitos y en los ritos están presentes su esposa y su hijo Daramulum, representado a veces por un toro sagrado, que fue asesinado por su padre y resucitó al tercer día. Como se ve, se trata de una trinidad, en el sentido en que estamos considerando este término, en la que está implícita la hierogamia y el sacrificio. Y como se ve es en el fondo la misma trinidad que la cristiana. Pero lo que nos interesa destacar ahora es que esta trinidad opera en el marco de un ritual iniciático de pubertad, en el que los adolescentes deben aprender las normas de la tribu en lo que respecta al matrimonio y al comportamiento con los distintos parientes. En otras palabras, el dios Baiame —no en vano llamado el "dador divino de leyes"—, su esposa y su hijo Daramulum, son las referencias, los modelos, los paradigmas, sea en sentido positivo o negativo, que sirven de base a las relaciones y comportamientos normativos de la comunidad. Son la trinidad que sirve de modelo a las tríadas.[501]

En estas dinámicas de transferencias de flujos, en estas correspondencias o proyecciones entre tríadas y trinidades, vemos que ni las tríadas son totalmente inmanentes ni las trinidades son totalmente trascendentes. Lo que observamos en estas dinámicas de transferencias, de transmutaciones, de encarnaciones, de flujos LAs que atraviesan las sociedades, entre las tríadas y las trinidades, es que las nociones de inmanencia y de trascendencia no se corresponden total y respectivamente con las tríadas y las trinidades. Inmanencia y trascendencia siempre están implícitas en algún grado.

Gilles Deleuze y Félix Guattari han propuesto en *El Anti Edipo* modalidades de relación social puramente inmanentes que desafíen las estrategias de dominación asociadas a la componente trascendente. La tesis central de esta obra es que se puede evitar que se produzcan proyecciones entre distintos niveles, que los "flujos de deseo" en lugar de quedar atrapados en estas estructuras verticales, pueden "fugarse" en horizontal, en lo que denominan el "plano de inmanencia".[502] Según estos autores, esto sería una estrategia revolucionaria, tomando como modelo de estas "fugas de deseo" los comportamientos esquizofrénicos.[503]

Pero nosotros creemos que estas "fugas" no conducen más que a la desestructuración social, a dejar a los sujetos más indefensos frente a los mecanismos verticales de dominación, a que sean víctimas de las estrategias sistémicas de ingeniería social, de

las campañas hollycapitalistas que fomentan la desestabilización y en último término la destrucción de las relaciones de pareja y familiares tradicionales.[504] Es el caso de la producción de feminismo, homosexualidad y la llamada violencia de género. Una estrategia verdaderamente resistente y realista no consistiría en negar la mecánica social que conforma las sociedades humanas desde que existen, sino en reconfigurarla. En otras palabras, la única manera de hacer frente a las grandes MHSs es conformar otras MHSs que las confronten, que las resistan, que las bloqueen, que las desmonten.[505] El verdadero proyecto revolucionario no consistiría solamente en desviar los flujos LAs de las estructuras triádico-trinitarias sistémicas, sino también en construir estructuras triádico-trinitarias alternativas. Insistimos, estructuras alternativas, tanto triádicas como trinitarias, porque no pueden renunciar a la dimensión trascendente que conforma la sociedad humana desde sus orígenes. Y porque no pueden renunciar a la dimensión vital, inmoral, de la *zoé*. Ya hemos dicho que este es el talón de Aquiles de las "teorías" de género y de los movimientos homosexuales en todas sus variedades. Poco progresismo hay en una práctica que supone la extinción de la especie o el sometimiento de la fertilidad humana a un proyecto de dominación científico-tecnológico aberrante e inmoral. Insistimos, el proyecto revolucionario consistiría más bien en montar MHSs alternativas a las sistémicas, con otras formas de transferencia y de transmutación, con otros rituales HSs. MHSs que hagan posible otras formas de encarnación, otras formas de milagro. La revolución será religiosa o no será. La revolución será HS o no será.

El mito de Tristán e Isolda pone de manifiesto cómo las tríadas están siempre implícitas en todas las relaciones de pareja y son de hecho las que les proporcionan su intensidad. Como en el caso de Romeo y Julieta, el amor de Tristán e Isolda no alcanzaría su intensidad si no fuese porque se trata de una unión ilegítima que se contrapone a otra unión legítima, en el marco de una tríada mimética. Sin el rey Marcos no sería posible la pareja Tristán e Isolda. Las relaciones entre erotismo y muerte de las que nos hablan estas obras no son más que casos particulares de las relaciones genéricas entre el polo libidinoso y el agresivo, el hierogámico y el sacrificial, que se dan en la MHS. El mito de Tristán e Isolda nos muestra que cualquier relación inmanente implica una relación trascendente. Como ha mostrado Denis de Rougemont en *El amor y Occidente* "Tristán e Isolda no se aman. [...] Lo que aman es el amor, el hecho mismo de amar". De ahí que, para ellos, los obstáculos sean necesarios para encender la pasión. Como la espada que los separa en el lecho, y que remite a rituales primitivos de los que nos ha hablado Ernest Crawley.[506] Estos obstáculos, la distancia, la separación, son los que hacen posible la imagen idealizada del otro, de manera que, para cada uno de los amantes, el otro se desdoble en una figura inmanente y otra trascendente. "Se necesitan uno a otro para arder, pero no al otro tal como es; ¡y no la presencia del otro, sino más bien su ausencia!"[507]

Un triángulo similar se da en *Bodas de sangre* de Federico García Lorca, al mismo tiempo tríada y trinidad, conformado por la novia, el novio y el amante Leonardo. Como han señalado Allen Josephs y Juan Caballero, en la obra hay muchas alusiones explícitas al número tres: "entre las dos y las tres, / se mataron los dos hombres del amor."[508] La asociación de *Leon*ardo con lo animal, tanto con el *león* como con el caballo, abunda en lo que venimos diciendo.[509] También la asociación de la unión legítima con el cultivo y la tierra de labranza, por un lado, y la de la unión ilegítima con el bosque y la vegetación virgen y lacustre, por otro.[510] Josephs y Caballero destacan que no se trata de un adulterio preconcebido. La novia expresa su determinación a asumir el comportamiento que la moral le exige como esposa, pero al mismo tiempo se siente impelida irresistiblemente a unirse con Leonardo el mismo día de la boda.[511] Lo que está en el trasfondo de esta obra es otra vez la hierogamia-sacrificio. La unión ilegítima tiene lugar precisamente el día de la boda porque la referencia del matrimonio profano es el matrimonio sagrado, castigado con el sacrificio. Solo que en este caso estamos ante una estructura ritual desintegrada, ante un acontecimiento casi espontáneo, en el que el sacrificio se convierte en duelo a muerte del novio y el amante. Estos autores han subrayado la dimensión sacrificial de la tragedia de García Lorca, basándose en *La metáfora y el mito* de Ángel Álvarez de Miranda. Este autor alude a la vinculación de los misterios de la vida, la muerte y la fecundidad, de lo que nos ocuparemos al final de esta obra.[512]

Como veremos al tratar del lenguaje, lo que estamos haciendo de manera implícita a lo largo de toda esta obra es poner el acento en el dinamismo de las nociones de inmanencia y trascendencia, en cómo estas se vinculan, se mezclan, se separan y se integran, todo ello en el marco de la MHS que como hemos visto es el dispositivo fundamental que produce estas conjunciones y disyunciones. Cuando hablamos de transferencias de flujos libidinosos, de las transmutaciones de estos y de la materia en las que se encarnan, estamos hablando en definitiva de estos procesos de conjunción y disyunción, lo que en definitiva es una alquimia social.

Lo que hemos dicho para las tríadas se puede aplicar en términos generales para las trinidades, solo que en el extremo opuesto del espectro social. Ambas se componen de dos miembros de un mismo sexo que rivalizan en su deseo por un tercer miembro del sexo contrario. El límite de esta rivalidad se da cuando, en el marco de la violencia recíproca, uno de los dos miembros del mismo sexo vence al otro en una lucha a muerte. Pues bien, esta es una modalidad de sacrificio en la que, en lugar de la violencia unánime de los *bíoi* profanos contra el *bíos* sagrado, esta se desdobla en violencia recíproca entre dos *bíoi* sagrados en el seno de la trinidad. Insistimos en que este tema de la rivalidad entre los dos *bíoi* de un mismo sexo no es más que una modalidad sacrificial. Veremos que el sacrificio puede oscilar entre esta modalidad, u otra en la que las dos figuras rivales pasan a ser las dos dimensiones, inmanente y

trascendente, de un único *bíos* sagrado. De ahí que, como decíamos, la trinidad contenga implícitamente una dimensión inmanente, de la misma manera que las tríadas contienen una dimensión trascendente. O dicho con otras palabras, que las trinidades no sean más que hipóstasis de proyecciones trascendentes a partir de las tríadas.

Ya hemos visto cómo se producen estas asociaciones y disociaciones rituales, y proporcionaremos más referencias en los próximos apartados. Carl Gustav Jung ha mostrado también en *Símbolos de transformación* de qué manera las dos dimensiones de una misma divinidad pueden disociarse y constituir dos divinidades diferentes enfrentadas:

"Tal es la contradicción que se da en los dioses paganos. Como fuerzas naturales son tan benéficos como nocivos para el hombre. Por consiguiente, para hacer el bien y salvar tienen que actuar contra sí mismos. La contradicción se atenúa al concebirse cada uno de ambos aspectos de la fuerza natural personificado por un dios especial o bien, cuando cada una de ambas virtualidades, la benefactora y la funesta, se simboliza separadamente. Luego, poco y poco el símbolo se hace cada vez más independiente, hasta convertirse el mismo en dios; entonces, mientras que originalmente el dios luchaba contra sí mismo, ahora la lucha es entre símbolos: dios contra dios o dios contra símbolo."[513]

Esta es la mecánica de las asociaciones y disociaciones de la que venimos hablando, que está implícita en las formaciones trinitarias, que son una suerte de "cristalización" en la "masa" de las estructuras triádicas. A partir de estas nociones de Elias Canetti en *Masa y poder*, podemos decir que la masa no es simplemente amorfa, sino que tiene una estructura triádica implícita, aunque a veces tienda a desdibujarse en contextos sociales más dinámicos. Y en esta masa implícitamente triádica se dan "cristalizaciones" que también tienden a ser trinitarias.[514] Y que como veremos se combinan para formar estructuras hexagonales. Después de todo la metáfora de la "cristalización" que propone Canetti tiene mucho sentido, si tenemos en cuenta las estructuras hexagonales que tienden a tomar los cristales de agua helada.

Por otro lado, en el caso en el que la violencia sacrificial es, sobre todo, violencia recíproca entre dos *bíoi* sagrados, es en el que la amenaza se presenta de manera más pura, en la medida en que la participación de los *bíoi* profanos en el sacrificio es más pasiva, más espectacular. Lo mismo sucede con el goce y el deseo en el caso de la hierogamia que protagonizan dos *bíoi* sagrados y en la que los *bíoi* profanos son participantes pasivos, puros espectadores.

Lo que es importante subrayar es que ni las tríadas ni las trinidades son simétricas. Si fuese así no habría dinamismo social. Si la estructura es triádico-trinitaria es en

definitiva porque es la manera más eficaz de control social, la más óptima, la más económica. De lo que se trata es de imponer formas de unión legítimas, tanto al nivel erótico como al alimenticio, así como a niveles más desarrollados de cultura que se superponen a estos, pero de manera que sean los propios sujetos los que las elijan, en el marco de su libre albedrío.[515] De lo que se trata es de ir restringiendo las libertades progresivamente, de ir transformando a las comunidades humanas en ganado poco a poco, de tal manera que sean los propios sujetos los que se pongan las cadenas voluntariamente. Y para esto las estructuras triádico-trinitarias son fundamentales, en la medida en que las trinidades proporcionan los paradigmas, negativos o positivos, que conforman los comportamientos sociales, y reducen las opciones de elección al mínimo, de manera que el libre albedrío tienda a predominar, aunque el margen de elección sea cada vez más exiguo.

En suma, la tríada se convierte en una suerte de acumulador de ELA. Solo de esta manera puede el modo de orden funcionar. La tríada proporciona la tensión y la cohesión social, esto es, es la estructura energética que da consistencia a la sociedad, precisamente por su geometría triangular, porque da estabilidad a toda la estructura en tres direcciones, de manera que las tensiones del sistema pueden alternar entre la unión legítima y la ilegítima, de manera que el deseo y la amenaza puedan compensarse en distintas proporciones en función de las circunstancias. Pero si todo ello se sostiene, si la estructura triádica es resistente, si da cohesión al sistema social, es en última instancia porque está tensada por las trinidades, porque no es solo una estructura triádica sino de hecho triádico-trinitaria. Comprenderemos todo esto mucho mejor al tratar de la topología toroidal-vorticial.

Este dinamismo supone que las dos figuras del mismo sexo de cada tríada y de cada trinidad no sean simétricas. Una representa una unión ilegítima y otra una unión legítima.[516] Una es más inmanente y otra más trascendente, una es más maléfica y otra más benéfica. Siempre en el marco global de cada estructura triádico-trinitaria, que además sabemos es un marco dinámico, alternante entre crisis y orden, conjunción y disyunción.

En su momento hemos mostrado que la moralización supone una polaridad asimétrica en todo el sistema, polaridad que remite en última instancia al exceso natural que lo atraviesa, y que se expresa culturalmente en forma de mal inmanente y de bien trascendente. Pues bien, esto se observa en su expresión mínima en la tríada mimética, en concreto en la polarización entre las dos figuras rivales. Esto es tanto como decir que toda distinción moral *real* entre un bien y un mal supone implícitamente esta rivalidad entre dos sujetos rivales que compiten por un tercer sujeto u objeto. El bien y el mal, como tantas otras nociones producidas por la MHS, no son reales más que cuando se dan en el marco de una estructura triádico-trinitaria. Como el deseo y la

amenaza, el bien y el mal suponen siempre una tercera figura que tiende a ser eludida por las visiones más simplistas y maniqueístas.

En suma, la tríada y la trinidad son las expresiones más sintéticas, más condensadas de la mecánica y de la estructura HS. De ahí que en ellas se den las paradojas y las ambivalencias fundamentales que rigen la máquina. Las estructuras triádico-trinitarias son también el marco en el que se producen las vinculaciones de los distintos órdenes de la realidad, las conjunciones y las disyunciones, no solo de lo material y lo energético, de lo corporal y lo anímico-espiritual, sino también de todos estos órdenes, como son personas, animales, vegetales, minerales, objetos, mercancías, dinero, etc. Entre las tríadas y las trinidades se dan estas vinculaciones, que a menudo, como mostraremos más adelante, adquieren la apariencia de saltos de nivel. Finalmente, son la expresión más evidente de que cualquier formulación de la realidad en términos dicotómicos no es más que una entelequia, una simplificación, a menudo al servicio de intenciones no declaradas. Estas dicotomías solo tienen sentido real si las inscribimos en el marco de las estructuras triádico-trinitarias que conforman la realidad. Son además la constatación de que hierogamias y sacrificios son los polos que tensan toda la estructura social y que esto lo hacen en la medida en que ambos fenómenos están íntimamente vinculados.

6.3. Las trinidades mixtas

"Eres padre y eres madre
eres macho y eres hembra
eres voz y eres silencio
naturaleza que engendra la naturaleza
[...]
Unidad y totalidad
unidad de totalidad
unidad anterior a toda cosa
semilla de todas las cosas, raíz y rama terminal, naturaleza entre los inteligibles, naturaleza masculina y femenina, yo te canto, mónada
yo te canto, tríada.
Eres mónada, siendo tríada; eres tríada siendo mónada."[517]

Una vez que hemos mostrado en términos conceptuales en qué consisten las tríadas y las trinidades, veamos casos concretos. Como hemos dicho las tríadas se corresponden, en términos generales, con la dimensión inmanente, y las trinidades con la trascendente. Esto significa que, incluso aunque no se pueda hablar en rigor de trinidades, aunque estas no se consideren como tales formalmente, en innumerables mitos y rituales de muchas culturas encontramos formaciones que, según nuestro criterio, pueden ser consideradas trinidades. En otras palabras, no nos interesa tanto la denominación convencional de trinidad que se haya podido dar a determinados grupos de dioses o manifestaciones de un dios en determinados contextos cultuales, sino sobre todo que en ellos esté presente la estructura ambivalente de deseo y rivalidad miméticos, que como hemos mostrado son las ELAs que conforman la MHS. Hablamos por lo tanto de trinidades en un sentido más extenso que el habitual. Esto nos permite comprender de manera más integral el fenómeno religioso, vinculando complejos de dioses que a menudo no son considerados trinidades en las teorías dominantes, desmitificando al mismo tiempo la prevalencia y la exclusividad de las trinidades reconocidas. En el mismo sentido, estamos utilizando minúsculas para referirnos a todas estas trinidades, también a las comúnmente reconocidas, con esta intención de análisis genérico, transversal y contextual.

Veamos una de estas formaciones trinitarias y cómo se superpone con otras. Es el caso del trío formado por Artemisa, Zeus y Calisto.[518] Zeus sedujo a Calisto y la dejó embarazada. Artemisa, celosa, la convirtió en una osa y le dio caza mediante su jauría. Según otras versiones fue Hera, la esposa de Zeus, la que, celosa, encargó a Artemisa dar caza a Calisto. Sea que tomemos el trío Artemisa-Zeus-Calisto o Hera-Zeus-Calisto, se trata de una de estas formaciones trinitarias en las que se dan cita el deseo y

la rivalidad, la hierogamia y el sacrificio. En efecto, sabemos que Zeus y Hera celebraban una hierogamia en la fiesta de las *Theogámia*.[519] También sabemos que Calisto y Artemisa no son más que las dos formas disociadas de un mismo sacrificio, la primera la víctima inmanente y la segunda la divinidad trascendente.[520] Por eso no es extraño que en algunas versiones del mitologema estas se confundan o inviertan sus papeles, como en las que se cuenta que la que fue transformada en osa no fue Calisto sino Artemisa.[521] Lo importante, una vez más, es reconocer aquí el complejo trinitario, la confluencia del deseo y la rivalidad. Cómo esta rivalidad entre dos mujeres remite a la de dos modalidades de unión erótica diferenciables desde un punto de vista moral, una más promiscua y otra más casta. Calisto se identifica con el animal, en este caso con el oso, precisamente porque representa la unión más promiscua, la que veremos que en determinados contextos culturales se identifica con la incestuosa o la endogámica.[522] Insistimos en que las dos figuras de un mismo sexo que integran estas trinidades tienden a disociarse en cultos diferentes pero complementarios. En este caso volvemos a encontrar la duplicidad entre víctima sacrificial y divinidad trascendente, entre fosa o tumba y altar o templo, que hemos visto en el capítulo anterior. Así, en Tricolonos (Arcadia) se adoraba a *Calisto* en una tumba-túmulo de tierra y a Ártemis *Kallíste* en un templo.[523] Que los dos nombres aparezcan vinculados a la misma diosa, como ocurre en este último caso, confirma que Artemisa y Calisto fueron en algún momento una misma divinidad posteriormente disociada.

La misma duplicidad de una misma figura femenina la encontramos en la trinidad de Eleusis.[524] Core-Perséfone y Deméter fueron en algún momento, tal como sugirió el padre de la Iglesia Tertuliano, la misma diosa.[525] De ahí que se las llamase las Deméteres.[526] En todo caso lo fueron en su origen, antes de que el desarrollo del culto las disociara. De nuevo ambas representan dos formas de unión: promiscuidad y castidad. Core-Perséfone es en este caso la doncella promiscua, que se une incestuosamente a su hermano Pluto o Hades, y es por ello castigada, es decir, sacrificada. Deméter es, por el contrario, la madre casta.[527] Por cierto, no es una causalidad que el tercer elemento de esta trinidad sea Pluto, la 'riqueza'. Estamos en el marco de rituales propiciatorios de la fertilidad de la tierra, en los que tiende a haber una identificación entre la fecundidad de los cultivos y la de los humanos, ambas asociadas tradicionalmente a la prosperidad.[528] Esto nos llevará en su momento a vincular la dimensión LA y la moral con la económica. En el caso de Eleusis se pone de manifiesto también, tal como ha mostrado Carl Gustav Jung, cómo la estructura trinitaria articula las dimensiones inmanente y trascendente, mortal e inmortal, en la medida en que madre e hija son, como la gallina y el huevo, dos términos de un ciclo continuo que remite a la inmortalidad del linaje.[529] Otra vez la vinculación profunda de víctima sacrificial y de niño divino, de muerte y de nacimiento, que articula, como decimos, las dimensiones inmanente y trascendente, mortal e inmortal. Y efectivamente, como hemos visto, el ritual de Eleusis no se entendía sin el nacimiento del niño divino.

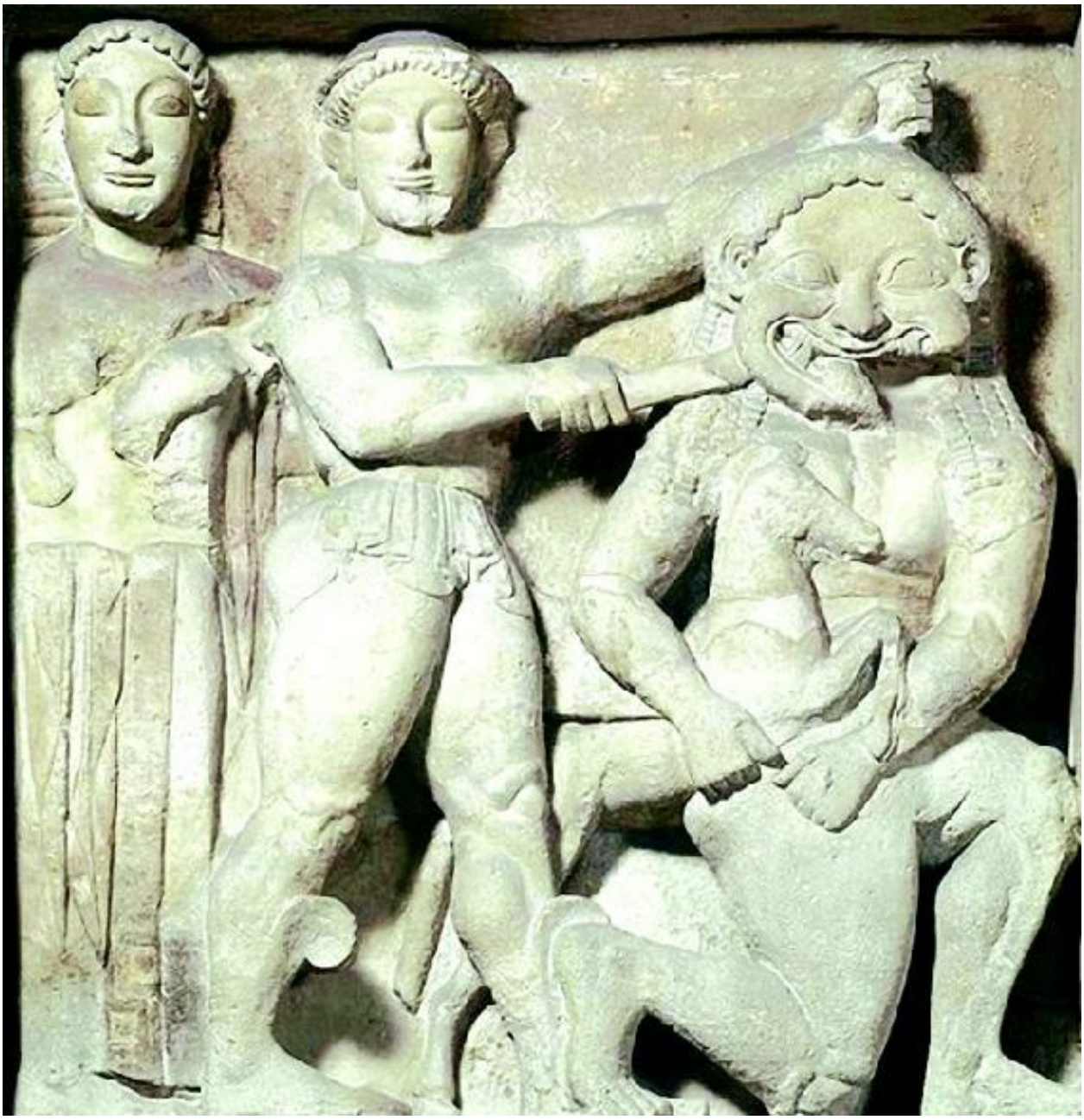


Fig. 09. Perseo decapita a Medusa ante la presencia de Atenea, metopa del Templo C de Selinunte, 560-550 a. C., Museo Arqueológico Regional, Palermo (Italia).

Otro caso de disociación de dos dimensiones sacrificiales en dos divinidades rivales es el de Atenea y la gorgona Medusa. Con independencia de que fuese la misma Atenea la que venciese a Medusa, o bien Perseo, con la intermediación de la diosa virgen [**fig. 09**],[530] lo que está claro es que se trata una vez más de los dos polos de lo femenino articulados por una figura masculina, en el marco de una trinidad. Pero lo cierto es que la intervención de Perseo se puede entender también, tal como señala Jean Przyluski, como la rivalidad de dos figuras masculinas. Como hemos visto, tanto las tríadas como las trinidades se inscriben de hecho en estructuras triádico-trinitarias, y se dan tanto tríadas como trinidades de los dos tipos fundamentales: FMF y MFM. En este caso, la

lucha de Perseo con la medusa, que podemos interpretar también como un monstruo masculino, vendría a mostrar que en toda trinidad está implícita la trinidad de signo contrario. Esto es tanto como decir que la medusa tiene un cierto carácter andrógino, de lo que nos ocuparemos con mayor extensión en el próximo capítulo.[531]

En todo caso, el mitologema de Atenea y la Gorgona remite a una tradición HS. Karl Kerényi ha mostrado muchos paralelismos entre estas divinidades y las de Eleusis, en concreto entre la Deméter negra y la Gorgona, así como entre la Perséfone eleusina y Persephóneia o Perséphatta, la pareja de Perseo.[532] También, si seguimos el rastro de Atenea, encontramos distintas figuras que podemos volver a identificar como distintas dimensiones sacrificiales que se disocian, o al contrario, distintos cultos locales que se integran, como ocurre con Atenea y Palas, que terminan conformando la divinidad única Palas Atenea, a pesar de que la tradición nos habla de una lucha entre ambas. La idea de fondo es, insistimos, que en estas disociaciones y asociaciones juega un papel fundamental la MS, en la medida en que produce una disyunción de dos dimensiones. Pero también la MH, en la medida en que las conjuga. De manera que, a fin de cuentas, es la MHS en su conjunto la responsable de estos procesos de disociación y asociación cultuales, y ello en el marco de estructuras trinitarias más o menos implícitas.

Entrando en detalle, encontramos elementos que confirman que Atenea y la Gorgona son las dos dimensiones de un mismo ritual sacrificial. Como ha sugerido Robert Graves, la famosa égida de Atenea remite a un ritual de desollamiento en el que la piel y la cabeza del *bíos* sacrificial se utilizaban para envolver objetos sagrados.[533] Como en los rituales de la América prehispana,[534] una práctica habitual era que la piel desollada de las víctimas sacrificiales fuese portada a su vez por sus representantes humanos. El tema de la petrificación de aquellos que miraban a la Gorgona confirma que estamos ante un ritual mistérico al que no eran bienvenidos los no iniciados.[535] Esto es, una hierogamia-sacrificio. En estos rituales la cabeza y la piel de la Gorgona sacrificada jugaban un papel central, bien portados por *bíoi* sagrados o semisagrados que representaban a la diosa, o bien colocados sobre objetos sagrados, como sucedía en el ónfalo de Delfos. En suma, la Gorgona en la égida de Atenea, sea en forma de coraza o de escudo, nos estaría hablando de esta tradición sacrificial estilizada posteriormente por el ritual y las representaciones de la diosa en contextos culturales más refinados.

Pero como no podía ser de otra manera en este vórtice ritual y mítico, la pareja Atenea-Medusa no solo nos habla del sacrificio, sino también de la hierogamia, en el marco de una formación trinitaria. Así se pone de manifiesto en el mito que nos dice que Poseidón se unió con la Medusa en el templo de Atenea.[536] La sangre purificadora de la Gorgona formaba parte del ritual, pero Robert Graves nos dice que esta sangre también podía ser la de un rey o la de su sustituto, sacrificado en el contexto de una

hierogamia-sacrificio.[537] Platón identificó a Atenea con la diosa matriarcal libia Neith, en cuyo culto las vírgenes combatían para acceder al rango de suma sacerdotisa. Y este privilegio consistía, como veremos con más detalle cuando nos ocupemos de los regicidios, en acceder al matrimonio sagrado con un rey-cabra.[538] Además, en algunas versiones del mitologema se nos dice que las gorgonas en un principio eran hermosas. Estamos sin duda en el marco de una tradición HS ancestral de corte matriarcal, marginada posteriormente por el régimen patriarcal. La virginidad de Atenea y su vinculación con la Gorgona ponen de manifiesto algo generalizado en la tradición religiosa occidental, como es la marginación de la dimensión ctónica con respecto a la urania, en paralelo a la del orden matriarcal con respecto al patriarcal. Pero lo que nos interesa destacar aquí es que este proceso se da en el marco de estructuras trinitarias en las que, en este caso, las dos figuras femeninas se diferencian por representar dos formas de unión distintas desde el punto de vista moral, y esto se concretiza en rituales HSs que escenifican estas uniones trasgresoras y los sacrificios que les acompañan.

El culto de Atenea-Gorgona, antes de convertirse en la diosa virgen de la ciudad-estado a la que dio nombre, era un ritual mágico de la fertilidad de la tierra similar al de otras Grandes Diosas femeninas, matriarcales, promiscuas y crueles. El rostro extático y con la lengua fuera de la Medusa nos habla del exceso LA, de la orgía, de la posesión divina, de la saliva y el resto de fluidos corporales que propician la lluvia.[539] Todo esto sigue implícito pero enmascarado en el culto de Atenea. Si la diosa ateniense aparece a menudo representada junto a la cabeza de Medusa, bien en su coraza o en su escudo, es porque, como decimos, ambas remiten a una misma divinidad sacrificial. Podemos encontrarlas como dos dimensiones complementarias de un mismo *bíos* sacrificial, o como dos deidades rivales, según el estadio de desarrollo del culto en el que las encontremos. Pero en el marco estructural y simbólico que nos interesa en este trabajo, que es en el fondo la mecánica HS, ambas situaciones no son más que dos polos entre los que la máquina se mueve. Nuestra tesis de fondo es que ambas dimensiones están siempre implícitas, que aunque una destaque la otra sigue latente o enmascarada en los símbolos. Y que esta mecánica profunda, oscilatoria, bipolar, es más importante que las circunstancias históricas concretas, que cualquier interpretación parcial que pretenda establecer antecedentes, derivaciones, influencias, y otras categorías de la historiografía dominante. La MHS es en este sentido antes polar, oscilatoria, energética, simbólica, que lineal, causal, histórica. Va y viene como el "eterno retorno de lo mismo".

Fig. 10. San Jorge Cefalóforo, fin. s. XVI-ppios. s. XVII, Museo Benaki, Atenas (Grecia).

La representación de Atenea y la cabeza de la Gorgona es por lo tanto una suerte de contradicción, si tenemos en cuenta que se trata en última instancia de la misma divinidad. Que es parte del proceso de disociación del que venimos hablando. Pero desde un punto de vista simbólico nos habla de la vinculación profunda de las dos dimensiones de cualquier divinidad, y por lo tanto de la ambivalencia constitutiva de lo sagrado. En cierto modo, es una expresión de la *coincidentia oppositorum*, que es en definitiva lo que la MHS persigue en su fase de conjunción.

Una paradoja similar, en este caso más flagrante, es la de los santos cefalóforos o 'que portan su cabeza'. Lo más común es que estos santos cefalóforos aparezcan

decapitados. Pero en algunos casos los encontramos con una cabeza intacta sobre los hombros y al mismo tiempo sosteniendo esta misma cabeza duplicada y decapitada, como sucede con el San Jorge Cefalóforo conservado en el Museo Benaki de Atenas [**fig. 10**]. Pues bien, aquí encontramos otra vez la paradoja de la duplicidad del *bíos* sacrificial, aunque ahora el tema de la rivalidad entre ambas figuras haya dejado de ser el protagonista. Lo que nos interesa sobre todo subrayar es que, en última instancia, la Atenea-Gorgona y la pareja San Jorge-San Jorge decapitado remiten a una misma mecánica, a una misma expresión paradójica de la coincidencia de los opuestos, de la conjunción de la realidad inmanente y la trascendente. Y por lo tanto a una misma MHS.

Otros mitos afines identifican a Atenea con Aglauro, la hija mayor del rey ateniense Cécrope. Hefesto intentó violar a Atenea, pero esta lo rechazo, se limpió con un lienzo de lana el semen que había ido a parar a su muslo, y lo arrojó, concibiendo tras ello la Madre Tierra a Erictonio. Entonces Atenea se hizo cargo del niño Erictonio entregándoselo a Aglauro. Pero de hecho Atenea y Aglauro, como Atenea y Medusa, serían las dos figuras femeninas de una misma estructura trinitaria. El tema del semen que cae en el muslo de Atenea, así como la entrega del retoño a Aglauro, nos hablan de esta doble dimensión, promiscua y casta a un tiempo, de un mismo *bíos* sacrificial.

La cosa parece complicarse si tenemos en cuenta que, además de a *Aglauro*, tenemos a *Agraulo*. Pero en realidad esta similitud de los nombres confirma que estamos en la misma mecánica de asociaciones y disociaciones que puede darse tanto en un sentido como en otro. *Agraulo* es la esposa de Cécrope y la madre de *Aglauro*. Esto es, otra vez la relación de rivalidad entre dos figuras femeninas en el marco de dos relaciones eróticas con una tercera figura masculina, de las que una es incestuosa, endogámica, ilegítima, y la otra es no incestuosa, exogámica, legítima. No solo una de las relaciones eróticas es ilegítima, además lo es también su fruto, en este caso Erictonio. Se trata una vez más del caso de un nacimiento divino fruto de una unión ilegítima. En este sentido decíamos en su momento que los niños divinos tienden a ser, como el resto de los *bíoi* sagrados, excesivos, transgresores, aunque sea en un menor grado que los *bíoi* sagrados adultos, y aunque su nacimiento sobrenatural tienda a enmascarar este carácter. De nuevo, las dos figuras del mismo sexo pueden aparecer, en función del estadio de desarrollo del ritual o del mito, como una divinidad sacrificial única, como dos divinidades rivales, o incluso, como hemos visto, como dos diosas sacrificiales, habitualmente una de tipo ctónico y otra de tipo uranio. Es lo que ocurre en el caso de Aglauro, víctima sacrificial, que el mito nos cuenta que fue arrojada desde lo alto de la Acrópolis como ritual propiciatorio bélico, o bien petrificada, es decir, sustituida por un ídolo.[540]

Lo que está en el trasfondo de este mitologema, sea en la versión Gorgona-Atenea o Aglauro-Atenea, y en general en las trinidades del tipo FMF es la transición de un régimen predominantemente matriarcal a otro predominantemente patriarcal. Hemos visto que en las trinidades en general están en juego dos formas de unión erótica, poniendo la del tipo FMF el acento en las figuras femeninas y la del tipo MFM en las masculinas.[541] Si encontramos en un mismo ritual o mito estas dos figuras femeninas, cada una representando un tipo de unión, es porque la MHS está en ese momento operando sobre todo a través de estas figuras femeninas. Si encontramos los dos tipos de unión, una de ellas considerada ilegítima y la otra legítima, es porque se está produciendo una transición en el *statu quo* y entre dos morales distintas. Todo ello articulado además por la alternancia orden-crisis, profano-sagrado. El mitologema en su conjunto nos muestra una evolución moral, pero también del régimen social y político, según la cual determinadas modalidades de unión pasan a estar prohibidas y en su lugar se instauran otras. Cada uno de los mitos que se va superponiendo en el marco del mitologema general nos habla, en términos generales, de una transición que va de regímenes más matriarcales y más endogámicos, a otros más patriarcales y más exogámicos, entendiendo estos conceptos siempre de manera relativa y en un sentido bipolar. Todo ello, naturalmente, en paralelo a toda una serie de elementos que a su vez forman parte de un determinado régimen de poder-religión, tales como herencia, poder, privilegios, dotes, indemnizaciones, etc.

Pero no hay que olvidar que estos procesos no son lineales, sino que están marcados por la mecánica alternativa de crisis y orden, en el sentido estructural de estos términos. Es decir, que los encontramos tanto en el espacio como en el tiempo, pero también atravesando la estructura social. Así, el modo crisis tiende a funcionar como un colchón, como un mecanismo de amortiguación, en la medida en que conserva regímenes anteriores, prohibidos, bien en el ámbito de clases privilegiadas o en el de la celebración ritual, a veces de manera predominantemente simbólica. En el caso concreto de Atenea y su contrafigura la Gorgona o Aglauro, se observa el trasfondo de un ritual orgiástico, perteneciente a una cultura más matriarcal, que ha tendido a ser prohibido, marginado u ocultado progresivamente por una cultura más patriarcal. De una manera similar a lo que sucede en Eleusis, tal como ha señalado Carl Gustav Jung.[542] Insistimos en que al hablar de matriarcado y de patriarcado lo hacemos como polos entre los que las distintas situaciones reales se mueven. Por mucho que ciertas culturas sean patrilineales y/o patrilocales, o matrilineales y/o matrilocales, estos regímenes se pueden dar de manera combinada, y además existen toda una serie de compensaciones, intercambios, dotes, etc., que hacen que no tenga sentido hablar de patriarcado o de matriarcado como nociones absolutas. De ahí que estos términos sean tan polémicos, tan delicados, que se malinterpretan, que estén vacíos de significado real.[543] Como ha mostrado Bronisław Malinowski, todos los regímenes son en algún grado matriarcales y patriarcales en el sentido extendido de estos términos. Todo lo que

podemos decir es que un régimen es predominantemente patriarcal o predominantemente matriarcal.

Volviendo a Atenea, a lo largo de un largo proceso termina convirtiéndose en una diosa virgen, nacida de la cabeza de Zeus, en una cultura predominantemente patriarcal. Pero su contrafigura no deja de estar presente, recordándonos que procede de una tradición más matriarcal, más endogámica y más promiscua. Todo esto se conserva en el ritual como vestigio de estos regímenes ya extintos. Esta evolución de los cultos y de los correspondientes regímenes socio-políticos es el contexto real que explica las duplicidades entre figuras de un mismo sexo de una trinidad, como en este caso Atenea-Gorgona. La Gorgona habría sido la protagonista en un estadio de desarrollo del culto en el que el modo crisis y su alternancia con el modo orden era central. De ahí que se trate de una deidad promiscua, incestuosa, cruel, transgresora, sacrificial. Con el tiempo la cultura desarrolla otras instituciones, otros mecanismos de canalización de los excedentes LAs, y el ritual religioso pasa a ocupar un papel más formal. Atenea pasa a ser entonces la protagonista. No es una casualidad que el triunfo de Atenea coincida con el apogeo de la civilización griega, con la canalización de su ELA en guerras con civilizaciones vecinas, en el comercio, en la emisión de moneda. Tampoco es una casualidad que Atenea presida el juicio con el que concluye *La Orestía* de Esquilo, que cierra el círculo de las venganzas sacrificiales. Atenea pasa a encarnar la castidad, la virginidad, pero si esto es así es porque la Gorgona u otras figuras afines encarnan los valores contrarios. Esta complementariedad entre deidades que preside las trinidades mixtas, y que remite en última instancia a la ambivalencia de lo sagrado y a la mecánica HS, está siempre implícita, aunque no siempre se haga explícita. Esto es lo que nos dicen los símbolos de manera mucho más elocuente que todas las teorías, como en este caso la cabeza de la Gorgona que acompaña a menudo a Atenea.

En la antigua Roma volvemos a encontrar formaciones trinitarias similares en las que vuelven a aparecer los mismos temas de los que venimos hablando. Es el caso de la trinidad aventina, formada por Ceres, Liber y Libera, o bien Ceres, Baco y Proserpina, relacionada con la trinidad eleusina Deméter, Dioniso y Perséfone.[544] También encontramos la trinidad capitolina, formada por Minerva, Júpiter y Juno, que a su vez remite a otras trinidades anteriores.[545] En *La Diosa Blanca* Robert Graves dice que "Juno representaba la naturaleza física (Ishtar); Júpiter, el principio fecundador o vivificante (el Sol), y Minerva, la sabiduría que dirige el universo (la Luna)". En efecto, la trinidad capitolina se relaciona con la de la Luna, el Sol y Venus, y a su vez con la trinidad semítica Anata, Q're y Ashima.[546] Todas estas vinculaciones ponen de manifiesto que más allá de los detalles secundarios, la mecánica HS atraviesa todas las culturas y tiende a cristalizar en forma de trinidades mixtas. A poco que profundicemos en estas trinidades encontramos los elementos que hemos venido señalando, que remiten invariablemente a una hierogamia-sacrificio. Así, entre Júpiter

y Juno tenía lugar un matrimonio sagrado, bien a través de sus representantes sacerdotales, el *Flamen Dialis* y la *Flamínica*, de los mismos reyes de Roma o de ídolos.[547]

De Roma pasamos a la tradición cristiana. Vamos a tratar de mostrar que la trinidad formada por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no es más que una derivación de una de nuestras trinidades mixtas, en este caso de una de tipo MFM, pero que como decimos lleva implícita también una trinidad de tipo FMF. Hemos visto que las trinidades de tipo FMF enfatizan la duplicidad entre dos figuras femeninas contrapuestas. Podemos utilizar los términos propuestos por Julius Evola en *Metafísica del sexo* y llamar a estas dos figuras "arquetipo demétrico" y "arquetipo afrodítico", el primero representando la castidad, la virginidad, el matrimonio, la fecundidad, la maternidad, la creación, y el segundo el erotismo, la promiscuidad, el incesto, el adulterio, la destrucción.[548] A su vez el arquetipo demétrico se corresponde con la prohibición y con el orden, y el afrodítico con la transgresión y con la crisis. Pues bien, la tradición cristiana, siguiendo la tendencia que encontramos en diosas paganas como Deméter o Atenea, ha enfatizado el arquetipo demétrico de la Virgen frente al afrodítico. Pero este arquetipo afrodítico está también siempre implícito en el demétrico, de una manera más o menos patente, como hemos visto en el caso de Atenea y la Gorgona y duplicidades afines.[549]

Así, la tradición cristiana oficial, no solo ha excluido a la virgen de la trinidad de tipo MFM, sino que además con ello ha matado dos pájaros de un tiro, negando la otra trinidad también implícita, la del tipo FMF. Como ha señalado Robert Graves, *Mary* también es *Merry* ('alegre'), que remite a una *merry-maid* ('doncella alegre') o *mermaid* ('sirena').[550] Según el erudito británico "[l]a revolución puritana fue una reacción contra el culto de la Virgen, el cual en muchos distritos de Gran Bretaña había adquirido un carácter *mad merry* de alegría orgiástica".[551] Lo mismo podríamos decir de la marginación de María Magdalena, vinculada a corrientes cristianas no ortodoxas como las de los cátaros y los templarios. Los trazos de esta *María alegre* se remontan al gnosticismo. La *Pistis Sophia* gnóstica,[552] que como veremos a continuación se corresponde con el Espíritu Santo, no solo representa el polo "demétrico" sino también el "afrodítico". Como señala Julius Evola es "la Virgen, la Madre Celestial o la Santa Paloma del Espíritu", pero también "la Lujuriosa o la Descarriada",[553] en lo que vuelve a ponerse de manifiesto la duplicidad y la ambivalencia de las que venimos tratando. La historia de Simón el Gnóstico es muy expresiva de esta doble dimensión de la Virgen cristiana: desposando a la prostituta Helena hacía posible que en ella se encarnara Sofía.[554]

De la misma manera que el San Jorge Cefalóforo que hemos mostrado pone de manifiesto las dos dimensiones, inmanente y trascendente, de una figura sacrificial, en

esta otra imagen se representan al mismo tiempo los dos arquetipos, el demétrico y el afrodítico, de lo femenino. Es el Arcano VI del Tarot de Marsella *L'Amoureux* ('El enamorado') [**fig. 11**], que alude al episodio conocido como "Hércules en la encrucijada", en el que el héroe se debate entre seguir el camino de la voluptuosidad o el de la virtud.[555] Como decimos este arcano representa de una manera muy evidente una tríada o trinidad de tipo FMF, con los dos arquetipos femeninos entre los que el personaje masculino debe decidirse. Pero es significativo que haya un cuarto elemento, que nos recuerda que las tríadas y las trinidades de este tipo FMF se complementan con otras de tipo MFM en las que la duplicidad o rivalidad es la de los varones. Esto es lo que está implícito en la flecha de Eros, que alude a esta dimensión agresiva, pero al mismo tiempo trascendente. Pero también puede ser interpretado como un niño divino, que como hemos dicho ocupa una posición en cierto modo simétrica con respecto al *bíos* sacrificial. Como veremos, la bipolaridad en la que se mueve lo sagrado, que oscila entre el exceso de inmanencia y la trascendencia, supone que en última instancia las dos tríadas o las dos trinidades complementarias conforman un hexágono, como sugiere el que este arcano sea el número VI.

Fig. 11. Arcano VI *L'Amoureux*, Tarot de Marsella, restauración Franck Durand, 2014.

Veamos ahora la trinidad de signo contrario, la del tipo MFM, que como decimos es complementaria de la del tipo FMF. De la misma manera que esta última enfatiza las dos dimensiones de la feminidad, la primera subraya las dos dimensiones de la masculinidad. Y de la misma manera que hemos llamado a los arquetipos femeninos demétrico y afrodítico, podemos hacer lo propio con los masculinos, siguiendo la tradición nietzscheana, llamándolos arquetipos apolíneo y dionisíaco.[556]

Jean Przyluski ha mostrado la vinculación entre toda una serie de representaciones de la Gran Diosa, que aparece formando una trinidad con dos animales o dos paredros, desde la India al Mediterráneo. Puede aparecer como *Potnia Theron* o 'Señora de los Animales' [**fig. 12**], bien salvajes o domésticos, acompañada por dos asistentes, como

sucede en el caso de los Dioscuros, o en todo tipo de situaciones intermedias. En ocasiones la diosa central es representada en forma de árbol o de columna, hasta llegar a la estilización del caduceo de Hermes, que Przyluski denomina "tríada caducea". [557]

Fig. 12. Ergótimos y Clitias, *Potnia Theron*, Vaso François, *ca.* 570 a. C., Museo Arqueológico de Florencia (Italia).

Evidentemente, en este tema de la Señora de los Animales se pone de manifiesto el protagonismo de la Diosa. Pero lo que nos interesa sobre todo de estas trinidades vinculadas a la Gran Diosa es cómo el tema de la rivalidad entre las dos figuras masculinas, a pesar de seguir presente, está mitigado por la mediación de la figura femenina. En este sentido decíamos que la rivalidad en el marco de las estructuras

triádico-trinitarias se produce de manera implícita de a tres. En este sentido creemos deben ser interpretadas las diversas modalidades de la *Potnia Theron*, como el ejemplo que reproducimos aquí, en el que la jerarquía natural de las especies es puesta en suspenso por la intervención de la diosa. En efecto, se trata de un felino que en condiciones naturales cazaría al ciervo. Pero es esta agresividad natural la que la diosa neutraliza.

Se trata en el fondo de la misma estructura trinitaria de la que ya hemos hablado en la que Shu se interpone entre sus hijos Geb, el dios de la Tierra, y Nut, la diosa del Cielo, para evitar su abrazo incestuoso. Pero ahora no es la violencia de la caza lo que la tercera figura impide sino el goce de la unión sexual. Esto es, la estructura trinitaria articula tanto la dimensión sacrificial como la hierogámica.

Uno de los temas más comunes en numerosas mitologías es el del héroe que lucha contra el monstruo o el dragón para liberar a una doncella.[558] Lo habitual es que este tema responda a una trinidad de tipo MFM. Pero lo cierto es que los monstruos tienen una tendencia a la androginia que en ocasiones hace difícil asignarles un solo sexo. Ya hemos visto que, aunque la trinidad formada por Atenea, Perseo y la Gorgona, sería en principio del tipo FMF, en algunas versiones del mitologema la última podía ser considerada también un monstruo masculino. Todo esto no hace más que confirmar que las trinidades de un signo incluyen implícitamente las del otro, y que de hecho todas ellas remiten en última instancia a una estructura tetraédrica, pero también hexagonal, de las que hablaremos más adelante.

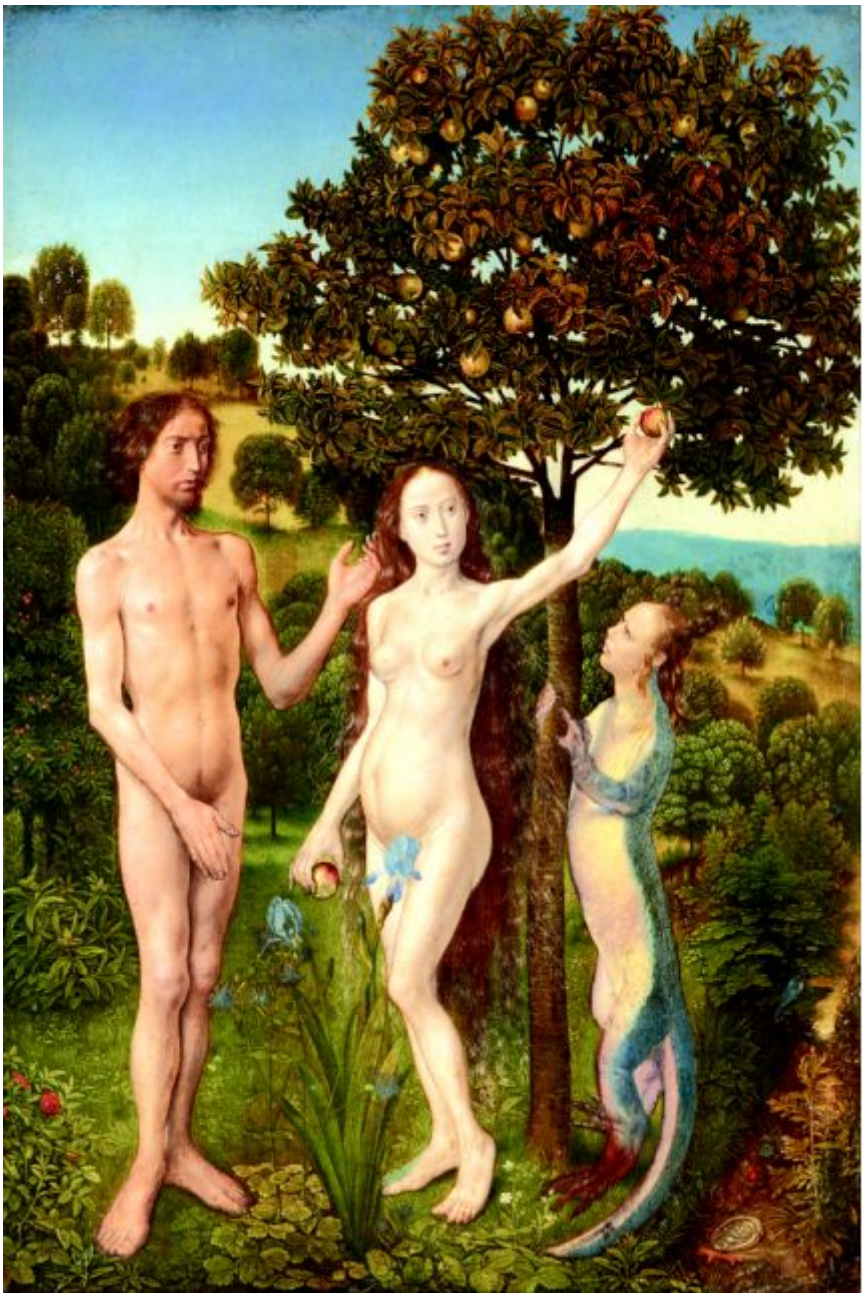


Fig. 13. Hugo van der Goes, *Caída del Hombre* (panel izquierdo), *Díptico de Viena* o *Caída y la redención del hombre*, 1467-1468, Museo de Historia del Arte, Viena (Austria).

Pues bien, esta ambigüedad sexual del monstruo está presente en el mito de Adán y Eva. En ocasiones este es representado como una mujer, por lo que se trataría de una trinidad de tipo FMF, en la que Eva representaría el arquetipo demétrico y la serpiente sería Lilit, el afrodítico.[559] Es el caso del panel *Caída del Hombre* del *Díptico de Viena* o *Caída y la redención del hombre* (1467-1468) de Hugo van der Goes [**fig. 13**], en el que la serpiente aparece como un ser híbrido, mitad reptil y mitad mujer.

En *El Juicio final, copia a partir de El Bosco* de Lucas Cranach el Viejo [**fig. 14**], vuelve a aparecer la serpiente representada como un ser híbrido, mitad humano y mitad

reptiliano. En este caso el enorme parecido entre la Eva humana y esta Lilit híbrida confirma nuestra tesis de que esta duplicidad de las figuras de un mismo sexo en las trinidades remite a las dos dimensiones de un mismo *bíos* sacrificial. Todo ello en el marco del simbolismo del árbol, asociado a menudo a sacrificios, pero también a hierogamias.[560] Pero de la misma manera podríamos mostrar numerosas versiones del mito de Adán y Eva en las que la serpiente es de signo masculino.

Fig. 14. Lucas Cranach el Viejo, *El Juicio final* (detalle del panel izquierdo), *ca.* 1524, a partir de El Bosco, Gemäldegalerie, Berlín (Alemania).

En todos los casos, sea en forma masculina o femenina, de lo que no cabe duda es de que la serpiente, como otros animales reptantes, representa la dimensión transgresora, incestuosa, endogámica, ctónica, esto es, afrodítica o dionisíaca.[561] Veremos al final

de esta obra cómo también la serpiente se asocia al mito del laberinto y a la topología toroidal-vorticial. También el árbol, si lo consideramos como la unión de una copa urania y una raíz ctónica, reproduce los dos vórtices del toroide.

Pero además de los tres elementos principales tenemos el árbol, que es un símbolo sacrificial por excelencia, otra vez tanto masculino como femenino. En la India dravídica existen rituales de boda entre árboles, en concreto entre la higuera sagrada (*Ficus religiosa*) y la margosa o lila india (*Azadirachta indica*), que sirven para propiciar la fertilidad de los matrimonios humanos.[562] En otras tradiciones primitivas encontramos matrimonios con árboles, como sucede en el caso de los bengaleses, donde la novia es amarrada al árbol *mahwa* y el novio al árbol de mango. Los ricaras, en lo que hoy es Estados Unidos, también celebraban un ritual matrimonial en el que se perforaban el cuello y se amarran a árboles.[563]

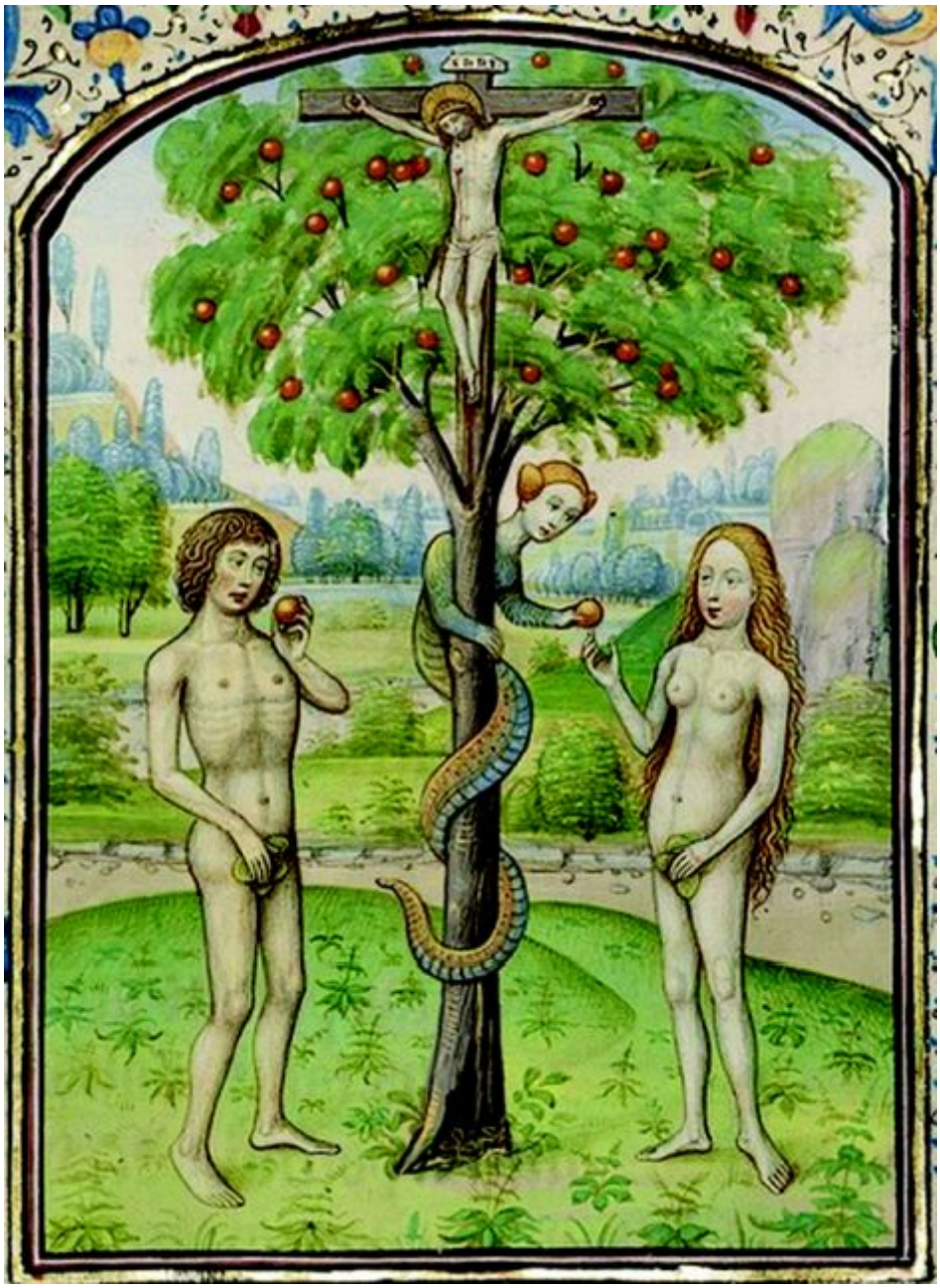


Fig. 15. Willem Vrelant, *Adán y Eva comiendo la fruta prohibida*, ppios. 1460s, J. Paul Getty Museum, Los Ángeles (Estados Unidos).

El trasfondo de todos estos rituales son hierogamias-sacrificios en los que parejas representando uniones ilegítimas eran sacrificadas como acto central del mecanismo de moralización y de instauración de prohibiciones. Que después son retomados y mitigados en el marco de rituales iniciáticos de pubertad y de matrimonio. Y desde aquí llegaríamos al tema de los árboles genealógicos, que más allá de la metáfora aluden a la mecánica HS, en el sentido en que el árbol representa bien la noción de continuidad vital de la *zoé*, como orden en el que se inscriben los *bíoi*, la conjunción de los ciclos vitales de la naturaleza, la doble dimensión ctónica y urania, etc.[564]

El árbol es por lo tanto un símbolo central en todas las culturas que articula de manera muy variada y profunda la dimensión hierogámica y la sacrificial. De ahí que se pueda interpretar la Cruz cristiana como una estilización del árbol sacrificial, como ponen de manifiesto algunas representaciones poco comunes del tema [**fig. 15**]. Que la calavera de Adán se encuentre a los pies de la Cruz confirma la vinculación de la Crucifixión de Cristo con el mito de Adán y Eva y que nos estamos moviendo siempre en el marco de la MHS que aparece solo en forma de MS en el caso de la Cruz pero que encubre la MH.[565]

Fig. 16. Detalle del retablo, 1603, Capilla de San Juan Evangelista, Monasterio de Santes Creus, Aiguamurcia, Tarragona (España).

Esto se pone de manifiesto de una manera muy patente en otra representación anómala de la Crucifixión conservada en el Monasterio de Santes Creus. Muestra a María Magdalena a los pies de la Cruz, con signos evidentes de estar embarazada del propio Cristo, e incluso dando a luz [**fig. 16**], según ha señala José Luis Giménez Rodríguez. [566] Esta representación expresa de manera muy evidente la vinculación entre la hierogamia y el sacrificio. Pero también cómo el nacimiento divino es parte integrante de la estructura, como la figura simétrica que cierra o abre, según se mire, el ciclo.

En diversos pasajes de Santa Teresa de Jesús encontramos la vinculación de la Cruz, el árbol, el sacrificio y la hierogamia.

"Es la cruz el árbol verde / Y deseado / De la Esposa que a su sombra / Se ha sentado / Para gozar de su Amado, / El Rey del cielo, / Y ella sola es el camino / *Para el cielo.*" [567]

En otros textos afirma que el manzano es "el árbol de la Cruz" o que la Cruz es "árbol de vida".[568] También Agustín de Hipona se refiere a la Crucifixión en el sentido que estamos proponiendo aquí, haciendo alusión directa a una hierogamia-sacrificio, pero también a la dimensión trascendente que tiene este ritual como conjunción de todos los planos de la realidad:

"Como prometido salió Cristo de su cámara. Sintiendo aproximarse la hora de sus bodas, dirigióse al campo del mundo. Llegó hasta el lecho de la cruz y subiendo a ella confirmó el matrimonio. Y sintiendo allí los profundos suspiros de la criatura, con piadosa abnegación se entregó como esposo y se unió a la matrona por la eternidad." [569]

En suma, de todo lo que hemos dicho y mostrado se puede concluir que existe una profunda vinculación entre el mito de Adán y Eva y la Crucifixión, precisamente en la medida en que ambos no son más que puntas de iceberg, polos, de la MHS. En este sentido venimos diciendo que en ocasiones el ritual se inclina hacia la dimensión hierogámica, como es el caso del mito de Adán y Eva, y otras hacia la sacrificial, como es el caso de la Crucifixión, pero en última instancia ambos no son más que epifenómenos de una mecánica HS única.

Como ya hemos adelantado la trinidad cristiana formada según la doctrina oficial por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sería una derivación de una trinidad de tipo MFM, en la que la figura femenina sería la que se ha denominado Sofía o Pistis Sophia.[570] Se aprecia aquí cómo estas trinidades desempeñan un papel fundamental como referencias morales, y cómo las trinidades de un tipo o de otro contribuyen a establecer morales, comportamientos, pero también en general regímenes de poder-religión

predominantemente matriarcales o patriarcales. El caso de la trinidad cristiana es suficientemente obvio para que sea necesario insistir. No solo margina la figura femenina en general, sustituyéndola por el Espíritu Santo, sino que además excluye por completo la dimensión afrodítica del *bíos* sagrado femenino.

Como decíamos lo que estamos intentando hacer es inscribir determinados mitos cristianos en el marco genérico de la MHS, de manera que puedan ser comprendidos de manera integral y que puedan ser contrastados con otros mitos con los que comparten estructura. Esto nos ha permitido comprender cómo cada una de las trinidades lleva implícita la de signo contrario, cómo el monstruo del Jardín del Eden puede ser interpretado como masculino o como femenino. Pero no olvidemos que el monstruo es también la dimensión inmanente y transgresora de la víctima sacrificial. Y así, la mecánica HS genérica sobre la que nos estamos moviendo nos permite comprender ciertas interpretaciones marginales de Cristo como andrógino. Es el caso de la del filósofo medieval irlandés Escoto Erígena, quien, haciendo referencia a Máximo el Confesor, dijo que el Cristo resucitado no era "ni hombre ni mujer".[571] Como vemos las figuras sagradas oscilan entre la disyunción y la conjunción sacrificiales y la disyunción y la conjunción hierogámicas. Y aquí vemos como también Cristo responde a una estructura hierogámica, aunque solo podamos observarlo en manifestaciones anómalas que han escapado a la censura de las élites que controlan la MHS cristiana.

En suma, lo que venimos diciendo es ya una muestra de cómo la teoría de la MHS nos permite desmontar dogmas religiosos concretos, como hemos hecho en este caso con el de la trinidad oficial cristiana.[572] Pero al mismo tiempo vemos cómo la MHS sigue operativa y se adapta con flexibilidad a distintas circunstancias, como herramienta de dominación político-religiosa, de moralización, hoy diríamos de ingeniería social.[573] Pero además lo que los diversos mitos cristianos ponen de manifiesto es cómo la MHS sigue operando incluso cuando el ritual hierogámico propiamente dicho se enmascara o sublima en un alto grado. Evidentemente, el pecado original cometido por Adán y Eva alude a una hierogamia. Y lo mismo podríamos decir del tema de la Anunciación o Encarnación de la Virgen. En este último caso la hierogamia está todavía más sublimada, en la medida en que lo que está en juego es la unión de lo masculino trascendente con lo femenino inmanente. Pero si inscribimos el mito de la Encarnación de la Virgen en el complejo HS, que tiende a cristalizar en estructuras trinitarias, entonces el arcángel Gabriel ocuparía el lugar de la dimensión masculina inmanente, que sería la contraparte del Espíritu Santo como figura masculina trascendente. De manera que el Espíritu Santo, la Virgen María y el arcángel Gabriel conformarían también una trinidad de segundo orden.

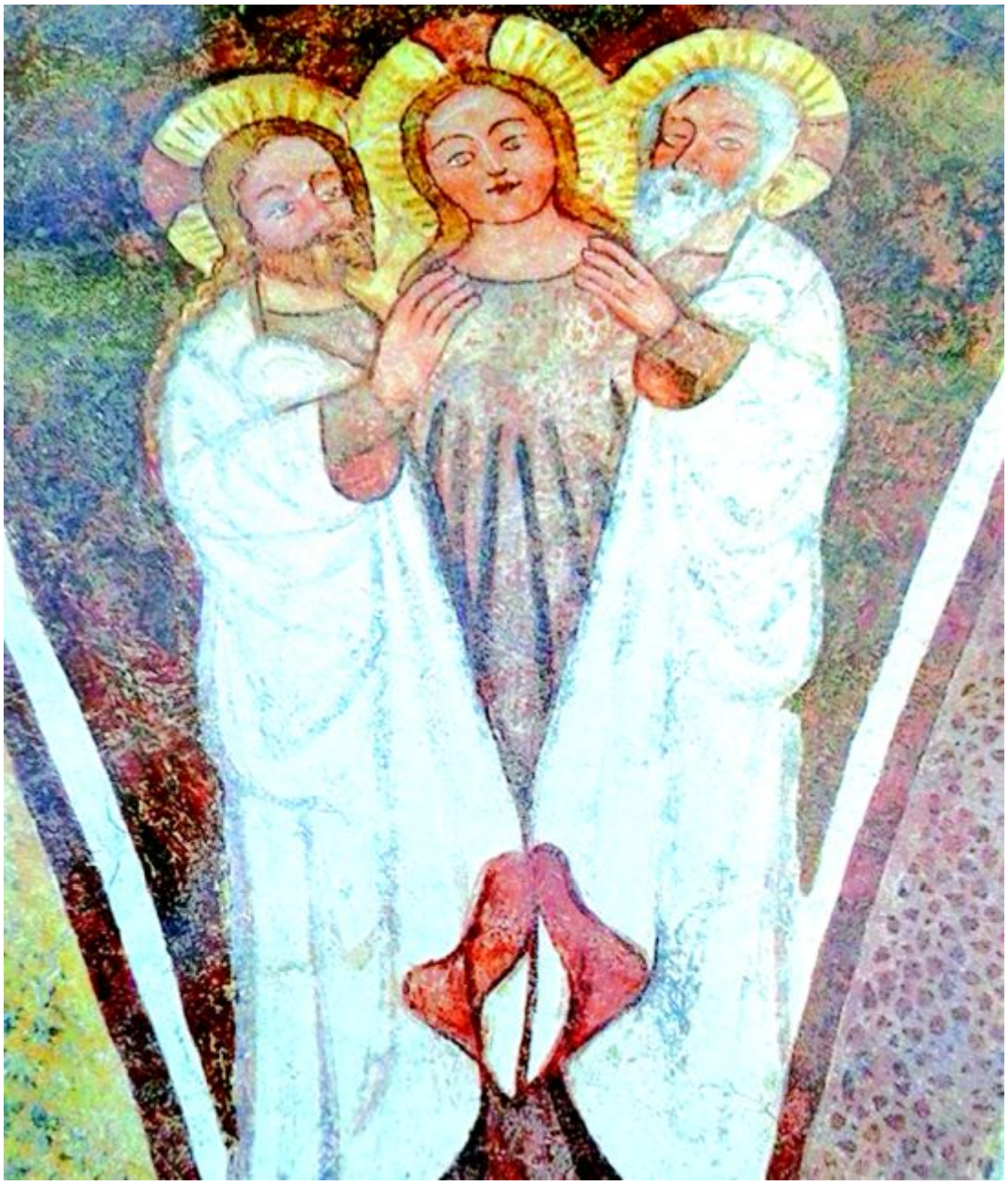


Fig. 17. Trinidad cristiana, s. XIV, Iglesia de San Jacobo, Urschalling (Alemania).

Pero la trinidad fundamental en el cristianismo sería la del Padre, la Virgen y el Hijo. Robert Graves confirma que el Espíritu Santo remite a una figura femenina, tal como se observa en algunas iconografías anómalas [**fig. 17**]: "Los gnósticos... identificaron al Espíritu Santo con Sophia, la sabiduría, y la sabiduría era femenina." Los místicos esenios ebionitas afirmaban que el Espíritu Santo era femenino.[574] Orígenes, uno de los padres de la iglesia orientales, recoge un fragmento del supuestamente desaparecido *Evangelio según los Hebreos* que dice: "Y entonces mi madre el Espíritu Santo me tomó por el cabello y me subió al gran monte Tabor."[575] Jakob Böhme suma a la trinidad del Padre, el Hijo y el Espíritu, un cuarto término, en el que las tres personas "se ven y se encuentran", llamado Sabiduría o Sofía.[576] También en la cábala se asocia al Espíritu Santo con la Shekinah, el principio femenino, la "esposa del Rey" en

el marco de las "bodas sagradas" (*zivuga kadisha*) del Rey y la Reina, de Dios y la Shekinah.[577] Y en el siglo XVIII la Condesa Erdmuth Dorothea von Zinzerdof, líder de la iglesia morava, consideraba a la trinidad formada por Padre, Madre e Hijo.[578]

De lo que no cabe duda es de que el Padre y el Hijo son las dos dimensiones de un mismo sacrificio.[579] El *Evangelio de Juan* afirma: "Ellos le dijeron: ¿Dónde está tu Padre? Respondió Jesús: Ni a mí me conocéis, ni a mi Padre; si a mí me conocieseis, también a mi Padre conoceríais."[580] Esto es, las dos dimensiones inmanente y trascendente de la divinidad son inseparables. Hablar de dioses puramente trascendentes es una entelequia, que como todas las entelequias suelen estar al servicio de una agenda de dominación encubierta. El Concilio de Éfeso (431 d. C.) consideraba a Cristo como "Dios verdadero y hombre verdadero, con dos naturalezas (humana y divina) fundidas en *una sola persona*."[581] Tampoco cabe duda alguna de que la comunión cristina es la sustitución de un banquete sacrificial antropofágico. Que pone de manifiesto una vez más que el sacrificio y el banquete son dos elementos constitutivos y complementarios de la MS. Y que el segundo remite en última instancia a la antropofagia, como fenómeno fundador de la cultura, tal como veremos en el próximo capítulo. El término comunión remite a todo lo que venimos diciendo de la conjunción de los distintos órdenes de la vida en el marco de la MHS, en este caso sobre todo el de la comunidad sacrificial.[582] Pero aquí vemos otra vez cómo el cristianismo margina la MH frente a la MS, en la medida en que esta comunión se produce en el marco del sacrificio antes que en el de la hierogamia. La sublimación de la violencia y la amenaza ocupa un lugar central en esta religión frente a la del goce y la violencia.

En suma, la MHS nos permite comprender que los símbolos de Adán y Eva en el Árbol del Conocimiento, la Crucifixión y la Encarnación de la Virgen remiten a una misma hierogamia-sacrificio. Se trata de disociaciones en el sentido en el que lo hemos mostrado. Se pone de manifiesto otra vez que la MH y la MS son simétricas, análogas, se superponen, se acoplan la una sobre la otra, funcionan en paralelo, pero también de manera complementaria, siendo asimétricas desde el punto de vista energético, del sentido del flujo. La encarnación sacrificial o alimenticia y la encarnación hierogámica o erótica son análogas, ocupan el mismo lugar en la máquina. El espíritu producido por la MS se encarna eróticamente en la Virgen mediante la MH, y produce el Niño divino. Pero este mismo espíritu se encarna también sacrificialmente en la comunidad. De ahí que la Iglesia sea interpretada como esposa de Cristo, porque sufre una misma encarnación "eroticoeucarística". En este sentido decimos que los tres símbolos son fragmentos de un mismo complejo simbólico. Y si esto es así es precisamente porque operan inscritos en la misma MHS. Y todo ello en el marco de estructuras trinitarias, en las que las dos trinidades FMF y MFM están siempre implícitas la una en la otra.

Ya hemos visto que el complejo de Edipo y el de Electra de los que nos habla el psicoanálisis son solo casos particulares de tríadas miméticas. Y que las tríadas y las trinidades son los dos polos de la estructura triádico-trinitaria. De ahí que, como han mostrado Gilles Deleuze y Félix Guattari, se puede decir que la trinidad cristiana es la cristalización de estos complejos. En la estructura trinitaria cristiana están presentes todos los elementos genéricos que conforman estas estructuras, aunque se ponga el acento en unos más que en otros: la rivalidad, la antropofagia, la castración, los celos, el incesto.[583]

La trinidad cristiana oficial, conformada únicamente por figuras masculinas, se corresponde con un régimen predominantemente patriarcal, de la misma manera que trinidades exclusivamente femeninas se corresponden con culturas marcadamente matriarcales. Es el caso de una trinidad eleusina arcaica formada por Core, Perséfone y Hécate, tal como ha mostrado Robert Graves:

"Core, Perséfone y Hécate eran claramente la diosa en tríada como Doncella, Ninfa y Vieja, en una época en que sólo las mujeres practicaban los misterios de la agricultura. Core representa el grano verde, Perséfone la espiga madura y Hécate el grano cosechado..."[584]

A partir de ahí, en paralelo a la transición de regímenes más matriarcales a otros más patriarcales, esta trinidad exclusivamente femenina se transforma en la trinidad del tipo FMF que es la que protagoniza los Misterios de Eleusis en la Grecia Clásica. Y así podríamos seguir las trazas de esta tendencia en otras trinidades como la de Delfos, que ya es del tipo MFM, hasta llegar a la trinidad cristiana exclusivamente masculina. Habría por lo tanto una cierta tendencia que va de la trinidad FFF, a la FMF, y de esta a la MFM, hasta llegar a la MMM. Pero esto que decimos hay que cogerlo con pinzas, porque la máquina no opera de manera lineal sino oscilatoria, mediante idas y venidas, tanto en el sentido espacial como temporal. Porque como hemos visto los cultos religiosos tienden a disociarse, y una de estas disociaciones es la de cultos masculinos y femeninos. Y porque además el ámbito religioso es por definición excepcional, e influye en el ámbito profano también en base a esta excepcionalidad, como "la excepción que confirma la regla". Por todas estas razones es siempre muy delicado generalizar situaciones sociales profanas a partir de manifestaciones sagradas. Esta es la crítica que se puede hacer con todo fundamento al método de Johann Jakob Bachofen, a pesar de que consideramos su obra sobre el matriarcado de enorme valor. En suma, la tendencia genérica que va de trinidades femeninas a trinidades masculinas hay que considerarla de manera muy laxa.

Hablaremos en el próximo capítulo de la castración, pero conviene ahora indicar el papel que esta juega en la trinidad. Hemos visto que la rivalidad entre los dos

personajes masculinos de una trinidad de tipo MFM se puede dar, bien como una lucha entre ambos, o bien como un sacrificio que produce la disociación entre una figura inmanente y trasgresora y otra trascendente y modélica. Tanto en un caso como en otro, el perdedor y la víctima encarnan la culpabilidad, el castigo, el comportamiento moral que la cultura reprime, y en particular la unión erótica transgresora, incestuosa, endogámica. Pues bien, la castración puede interpretarse precisamente como un castigo a dicha transgresión, como una suerte de sacrificio parcial que pone el énfasis precisamente, por razones obvias, en el castigo a la unión sexual ilegítima.

La castración está a medio camino de la violencia y la amenaza. Es violencia parcial en acto al mismo tiempo que violencia total en potencia. Esto es, nos habla de un castigo *ex-post*, posterior a una transgresión, pero también de un castigo *ex-ante*, anterior a una eventual transgresión futura. Y evidentemente nos indica en qué consiste esa transgresión al ser el falo lo que se castra. Como veremos la castración no es más que una forma de sustitución sacrificial, una mitigación, pero opera de la misma manera que el sacrificio total en el marco de la MHS. Define la unión ilegítima y por lo tanto su contraparte, la unión legítima, castiga el incesto o el adulterio, o la violación, o la unión endogámica, frente a la unión aceptada socialmente, exogámica.[585] Si es tan habitual encontrar diosas de la fertilidad acompañadas de paredros castrados[586] es porque estamos en el marco de estructuras trinitarias en las que la unión ilegítima es castigada, en este caso con un sacrificio parcial, pero con una figura masculina rival legítima implícita. Después veremos cómo los órganos masculinos castrados juegan un papel central en los rituales como símbolos, a un tiempo de fertilidad y de agresividad o poder, en donde volvemos a ver la profunda vinculación de lo erótico y lo agresivo.

En definitiva, los distintos tipos de trinidades nos hablan de los comportamientos que en un momento determinado están siendo definidos por la MHS. Siempre con las salvedades que hemos indicado en cuanto a la paradójica relación de lo sagrado y lo profano. La MHS es, entre otras cosas, un dispositivo de ingeniería social, solo que su mecánica es indirecta, opera según una lógica según la cual la excepción confirma la regla. Además, lo hace polarizando lo profano y lo sagrado, estableciendo líneas rojas que no pueden ser traspasadas, y que sin embargo tensan la estructura social, porque las castas político-religiosas de todos los tiempos y de todas las culturas se definen precisamente por estar al otro lado de esta línea, por transgredir las prohibiciones impunemente.

Las trinidades, como las estructuras triádico-trinitarias en las que se inscriben, son dinámicas, están en todo momento evolucionando. Son cristalizaciones de la MHS, son como sus puntas de iceberg, que ponen de manifiesto estos procesos sociales, políticos, religiosos y morales. Pero hay que aclarar que las tríadas y las trinidades de un signo y de otro, aunque son complementarias, aunque conforman las mismas estructuras

triádico-trinitarias, no son por completo simétricas. En la medida en que hombres y mujeres no son iguales, en que tienden a encarnar las ELAs de distinta manera. Y por supuesto desempeñan papeles distintos en la fecundidad.[587] Todo esto está en correspondencia con lo que hemos dicho sobre la asimetría constitutiva entre el polo hierogámico y polo sacrificial en la MHS. En regímenes predominantemente matriarcales la máquina se inclina hacia el polo hierogámico, está gobernada mayormente por el goce y el deseo, de la misma manera que en regímenes predominantemente patriarcales se inclina hacia el polo sacrificial, y las energías libidinosas fundamentales son la violencia y la amenaza. Pero siempre están implícitos ambos en algún grado.

Para concluir con este aparatado, de todo lo que hemos dicho no debe concluirse que en las trinidades de tipo MFM se sacrifique solo al *bíos* masculino y en las de tipo FMF se sacrifique solo al *bíos* femenino. Más bien lo que hay que decir es que se pone el énfasis en estos sacrificios, en las dos dimensiones sacrificiales, bien de un *bíos* masculino o bien de uno femenino. En cuanto a la figura femenina de la trinidad MFM o a la figura masculina de la trinidad FMF, no es que estos no sean también, o no vayan a ser, o no hayan podido ser en algún momento, *bíos* sacrificiales, lo que ocurre simplemente es que la MHS no pone el énfasis en este sacrificio. En rigor todas las divinidades que conforman las trinidades tienden a ser *bíoi* sacrificiales o disociaciones de ellos. Solo que con la evolución de los cultos, y a través de diversas disociaciones, se pone el énfasis en unos o en otros.

Mircea Eliade nos habla de una de estas situaciones, de un mito hindú en el que Satî, esposa de Shiva, muere o se da muerte porque su padre Prajâpatî la ha maltratado.[588] Estamos sin duda ante una de nuestras trinidades, con una unión ilegítima y otra legítima, pero en este caso la MHS pone el énfasis en el sacrificio femenino en lugar de en el masculino.[589] Lo que no hace más que confirmar que en las trinidades de un tipo están implícitas las del otro, y que ambas remiten en última instancia a la hierogamia-sacrificio como acto central de la MHS.

6.4. La estructura triádico-trinitaria

"… Edipo como estructura es la trinidad cristiana, mientras que Edipo como crisis es una trinidad familiar insuficientemente estructurada por la infidelidad: siempre los dos polos en razón inversa, ¡Edipo *for ever*!"[590]

Veamos ahora en conjunto cómo se relacionan las tríadas y las trinidades de los dos signos. Se trata, como venimos diciendo, antes de estructuras energéticas que de agrupaciones cerradas de *bíoi*, profanos o sagrados. De ahí que tratemos ahora de comprenderlas sobre todo como polos de la estructura triádico-trinitaria. Si las tríadas y las trinidades, sobre todo estas últimas, son una suerte de cristalización de estas estructuras, si podemos considerarlas como las agrupaciones sociales mínimas, si son tan expresivas, tan simbólicas, de lo que sucede en el conjunto de la MHS, es porque en ellas encontramos los elementos básicos de la alquimia social, porque nos muestran como se vinculan, se intercambian y se transmutan las distintas ELAs. En las tríadas y en las trinidades se observa, se experimenta, de la manera más concreta, más condensada, cómo confluyen deseo y amenaza, goce y violencia. Pero también todos sus derivados: atracción y repulsión, amor y odio, inocencia y culpabilidad, pureza e impureza, bien y mal. Las tríadas y las trinidades ponen de manifiesto, como si se tratase de un experimento de laboratorio en el que se aislasen intencionadamente estos elementos, que todas estas nociones no tienen sentido como dicotomías, como oposiciones lógicas, que solo se pueden entender en todo su alcance en el marco de estructuras, como mínimo, de tres elementos.

Las tríadas y las trinidades nos muestran la estrecha vinculación entre el amor erótico y el amor paterno o materno-filial. No es algo tan sencillo como que el segundo es una sublimación del primero.[591] Más bien habría que decir que ambos están inscritos en la misma MHS, que son dos tendencias alternativas entre las que la máquina oscila. Como decíamos, no hay que caer en la simplificación de los complejos de Edipo y Electra. Estos son solo casos particulares de tríadas miméticas, aquellos que se dan en el marco de la familia monógama patriarcal burguesa. Pero en el momento en el que hablamos de otras formas de familia, de matrimonios de grupo, de poliginia o de poliandría, las tríadas predominantes son otras. Ya hemos visto lo que dice Malinowski sobre los trobriandeses de Nueva Guinea entre los que las relaciones de rivalidad dominantes son sobre todo entre el hijo y el tío materno y la tendencia incestuosa dominante es la que se da entre hermano y hermana.

En todo caso no hay que mitificar las tríadas miméticas. Estas no dejan de ser una formulación teórica para tratar de comprender una realidad más compleja, que es la de las trasferencias LAs. En rigor todas las sociedades están formadas por numerosas

tríadas de distintos signos, que se solapan, que se hacen y se deshacen, tríadas más estables o más inestables, que articulan todos los intercambios y transformaciones sociales. Las tríadas, y sobre todo las trinidades, no son más que cristalizaciones relativamente estables de una estructura continua y dinámica que es lo que denominamos estructura triádico-trinitaria, que está en permanente transformación, como todo lo vivo.

Cuando decimos que las tríadas son una suerte de unidad social mínima no queremos decir que sean estables o que los individuos que las conforman estén ligados a ellas a perpetuidad. Lo que queremos decir es que ni el individuo ni la pareja se pueden entender al margen de esta estructura triangular. Esta topología y energética triangular es clave para entender hasta qué punto el pensamiento dominante occidental ha mitificado primero a la pareja y después al individuo, hasta qué punto estos dos mitos son solo eso. Y hoy todo tipo de relaciones que transgreden las condiciones naturales más elementales, que llevan escritas en el frente el signo de la muerte, porque de hecho conducen a la desfertilización de las comunidades humanas. O su sumisión a una tecnología satánica. Las tríadas mixtas ponen de manifiesto hasta qué punto la pareja monógama, el individuo, la homosexualidad, la llamada "teoría" de género, etc. son formas sociales, ideologías, mitos, parciales, carentes, incompletos, cojos, insostenibles, decadentes. Estas mitificaciones, como todas las mitificaciones, están al servicio de estrategias de dominación, de control, de ingeniería social. Precisamente por ser parciales, incompletas, insostenibles, son más fácilmente manipulables por la MHS. Precisamente porque son formaciones incompletas aunque presentadas por los discursos dominantes como completas, recaen de manera implícita y encubierta en las estrategias sistémicas de dominación, basadas siempre en la sustitución de tendencias naturales por otras culturales.

Las trinidades son en esencia una realidad trascendente, producto de la MHS, pero que no tienen más remedio que estar encarnadas, hipostasiadas, en forma de ídolos o símbolos materiales, en la medida en que deben operar como referencias para el conjunto de las comunidades o sociedades. Tienden a ser presentadas como agrupaciones independientes, relativamente desligadas del resto de los complejos mítico-rituales, del resto de la estructura triádico-trinitaria. Pero, como hemos visto, este aislamiento no es más que una apariencia, una ficción cultural. Las trinidades, como las tríadas, siempre están insertas en una estructura más compleja, en contacto con otras trinidades y otras tríadas que se solapan, que se sobredeterminan, con las que compiten, de las que se derivan, con las que se asocian o disocian. El arte, la literatura, la tragedia, la comedia, el cine, han entendido mucho mejor estas estructuras triádico-trinitarias que la mayoría de las teorías de la religión, filosofías o sociologías.

Pero volvamos ahora a saltar de lo abstracto a lo concreto. Veamos hasta qué punto se pueden interpretar algunos mitos conocidos como estructuras triádico-trinitarias. Vemos el caso del mito de Minos y Pasifae. Para empezar Minos es fruto del rapto de Europa por Zeus, transformado en toro; es decir, de una unión ilegítima, transgresora. Recordemos lo que hemos dicho: la prohibición se sanciona mediante la transgresión cometida por *bíoi* sagrados. Pero lo que nos interesa ahora sobre todo es observar cómo esta trinidad se solapa con otras. En este caso se dan las dos trinidades de distinto signo. Por un lado la del tipo MFM, integrada por Minos, Pasifae y el toro blanco, y por otro la del tipo FMF, formada por Pasifae, Minos y la vaca de madera. Vaca que Dédalo construye para ella, para que se esconda en su interior y se una al toro blanco, de cuya unión nace el Minotauro, como monstruo híbrido mitad hombre y mitad toro.[592] Aún podríamos seguir solapando nuevas trinidades, como la que forman Teseo, Ariadna y el Minotauro, en la que volvemos a encontrar los elementos básicos de las trinidades: la unión ilegítima, incestuosa, endogámica, en este caso entre Ariadna y el Minotauro, frente a la unión legítima, no incestuosa, exogámica, con Teseo. Y naturalmente la rivalidad de ambos en el marco de esta relación triangular.[593] Ariadna es hermana y amante del Minotauro, de la misma manera que Pasifae es madre y amante. Estamos ante una misma mecánica de fondo, pero con dos tipos de incesto diferentes.[594] Es decir, se trata de la misma MHS, pero en dos situaciones sociales distintas. Esto es, el régimen de prohibiciones está en ese momento instaurándose en un cierto nivel, poniendo el énfasis en determinadas prohibiciones más que en otras. Y al mismo tiempo estamos ante rituales hierogámico-sacrificiales reales. Pero ahora nos interesa poner el foco en la estructura.

La serie de trinidades que acabamos de indicar nos muestra de manera muy gráfica cómo la estructura genérica de ambas trinidades es relativamente simétrica. Tenemos por un lado las dos figuras masculinas —Minos y el toro—, y por otro lado las dos figuras femeninas —Pasifae y la vaca—. Pero insistimos, solo la estructura, la topología, es simétrica. La realidad, como ya lo hemos mostrado, es que existe una asimetría energética constitutiva en la MHS, que remite en última instancia a la que existe entre el hombre y la mujer, a su diferente papel en la fecundidad, a sus distintas propiedades físicas y psíquicas, a sus distintas formas de encarnar las ELAs. De nuevo, se puede reconocer que las llamadas "teorías" de género son en realidad ideología o propaganda de la agenda transhumanista al observar cómo eluden estas condiciones fundamentales de los dos sexos, cómo convierten las anomalías en normas.

Si indagamos en el mitologema de Minos, Pasifae, el Minotauro, Ariadna y Teseo, esto es, en el del laberinto cretense, todo nos conduce a la hierogamia-sacrificio. Robert Graves ha señalado que el laberinto se deriva de un mecanismo cinegético en el que el tema del deseo y la rivalidad vuelven a confluir:

"El origen de este diseño, llamado también laberinto, parece haber sido el tradicional laberinto de matorrales utilizado para atraer a las perdices hacia uno de sus machos, encerrado en una jaula en el centro, que emitía reclamos amorosos, desafiaba a otros machos o reclamaba alimento; y seguramente los danzarines imitaban el éxtasis de las perdices machos renqueantes al ejecutar su danza amorosa, aunque su destino era ser acogotados en la cabeza por el cazador. [...] Los celos amorosos llevaban al rey a la muerte como a la perdiz macho en la laberíntica maleza, explica el mitógrafo, y le sucede su heredero."[595]

Aquí se aprecia que el triángulo es el mismo en términos generales para la caza y para el regicidio, que ambos están regidos por la misma MHS. Otras teorías afirman que el ritual del laberinto se deriva de los ceremoniales de apareamiento y rivalidad de las grullas, lo que sigue confirmando nuestra tesis de que hierogamias y sacrificios son dos caras de una misma moneda, de que la tríada mimética remite en última instancia a una estructura natural. Y es que la vinculación triangular entre goce, deseo, amenaza y violencia se da ya en la naturaleza. La cultura lo único que hace es comprimir, como si dijésemos, esta tríada, forzar el goce y la violencia, producirlos sintéticamente, hacer de ellos un ritual social que establece la distinción entre prohibición y transgresión, entre profano y sagrado. En otras palabras, la cultura lleva la mecánica mimética más allá de su límite natural, de manera que este exceso de inmanencia produce al mismo tiempo la trascendencia. En paralelo a la disyunción sacrificial. Como dice Gilbert Durand: "*la trascendencia siempre es armada*."[596]

A esto es a lo que nos referimos al hablar de exceso natural y exceso cultural. La naturaleza no fuerza estos límites. Una vez que las crías adquieren suficiente desarrollo para desafiar a los padres son expulsadas, de manera que el complejo de rivalidad e incesto no se produce. La cultura, por el contrario, fuerza este límite, estrecha la vinculación de las ELAs en el seno de las trinidades, y con ello en el de las tríadas. Este exceso de inmanencia produce un salto cualitativo en el régimen de relaciones, que es precisamente la MHS. Esta producción artificial y excepcional de goce y de violencia, precisamente porque se da al mismo tiempo que la disyunción de lo corporal y lo espiritual en el acto sacrificial, produce en paralelo la trascendencia. Exceso de inmanencia —de goce y de violencia— y trascendencia son producciones paralelas y simultáneas de la MHS. Si puede darse algo como un plano de inmanencia es solo en la medida en que al mismo tiempo se da un plano de trascendencia. Y veremos como ni siquiera son planos, sino de hecho toroides superpuestos que se separan en los ámbitos esféricos pero se funden en los vorticiales.

Volviendo al tema del laberinto, Robert Graves nos ha mostrado también que el rey Minos alude a toda una dinastía real cretense, que se remonta al segundo milenio a. C., durante la cual los reyes se casaban ritualmente con las sacerdotisas de la Luna de

Cnossos. Las referencias mitológicas al toro y a la vaca que hemos señalado nos hablan de estas ceremonias hierogámicas en las que los oficiantes portaban máscaras y cuernos bovinos, como se observa de manera más evidente en el híbrido Minotauro.[597] Aquí está también implícito el tema de las sustituciones de víctimas humanas y animales, sobre lo que nos extenderemos en un capítulo posterior.[598] Y es que en los estratos más profundos del ritual encontramos un ritual orgiástico-sacrificial, similar al de los cultos dionisíacos, en el que un grupo de mujeres extasiadas despedazaba a una víctima masculina.[599] En otras versiones más elaboradas del ritual Minos era sacrificado por Pasifae durante un baño lustral, de una manera similar a la que recogen el mito de Osiris o el de Hércules,[600] y retomado por Esquilo en *La Orestía* para el asesinato de Agamenón por Clitemnestra. Este ritual HS habría sido sustituido posteriormente, según señala Graves, por el de siete muchachos y siete doncellas que los atenienses debían ofrecer como tributo a los cretenses cada 100 meses lunares, período que coincide precisamente con el "Gran Año" al final del cual tenía lugar el regicidio-hierogamia. Los siete muchachos serían sacrificados y las siete doncellas serían destinadas a rituales orgiásticos o de prostitución sagrada.[601]

Con todo esto pretendemos mostrar, una vez más, la íntima vinculación entre la hierogamia y el sacrificio. Pero también cómo estos cristalizan en estructuras trinitarias. Si nos detenemos en el mitologema del laberinto cretense es sobre todo por la simetría estructural que presenta. Simetría que, insistimos, es solo de orden estructural, geométrico, pero no energético. Así, a pesar de que se dan las dos trinidades que hemos señalado, con las dos duplicidades femenina y masculina, la trinidad del tipo MFM predomina, al menos en los estratos del mitologema de los que más información tenemos. Es el caso de Minos, Pasifae y el Minotauro, y el de Teseo, Ariadna y el Minotauro. Seguramente si siguiésemos excavando en estratos anteriores encontraríamos otras trinidades de tipo FMF, de las que un vestigio es Pasifae, Zeus y la vaca de madera que le construye Dédalo. En suma, una vez más toda la complejidad de este mitologema puede reducirse a una estructura mucho más simple, que es precisamente la que hemos propuesto, la de dos trinidades complementarias, con Minos y el toro blanco, por un lado, y Pasifae y la vaca de madera, por otro, conformando los cuatro vértices de los *bíoi* sagrados, que como veremos a continuación tensan la estructura triádico-trinitaria.

Encontramos estructuras similares en otras mitologías, como es el caso de Osiris y el toro Apis, como figuras masculinas, y de Isis y la vaca Hathor, como femeninas, que sabemos que en ciertos contextos llegan a confundirse. O bien con las cuatro figuras humanas, como son Osiris, Seth, Isis y Nephtys. Robert A. Armour confirma nuestra tesis:

"Al igual que Osiris y Seth representaban aspectos de esta dualidad, sus hermanas también representan aspectos opuestos, aunque fueran vistas como compañeras más que como enemigas. Nephthys adoptó algunas de las características de su esposo [Seth]; así, y mientras Isis representaba la vida y el nacimiento, Nephthys representaba la muerte y la decadencia; Isis representaba lo visible, mientras que su hermana encarnaba lo invisible; Isis estuvo vinculada con la luz del día, mientras que Nephthys lo estuvo con la oscuridad y la noche."[602]

Y como no podía ser de otra manera en esta estructura se producían relaciones sexuales triangulares.[603]

Veamos otros ejemplos en los que encontramos esta misma estructura trinitaria básica. Una versión gnóstica de los Misterios de Eleusis se puede interpretar en este sentido. En ella Rea desempeña el papel de Deméter. Zeus persigue a su madre Rea, deseando unirse incestuosamente con ella, y entonces ambos se transforman en dragones (dragón y dragona) y se unen sexualmente, enroscándose formando un nudo de Hércules o la figura en espiral del caduceo de Hermes.[604] En una copia de las ilustraciones del alquimista Solidonius aparecen Adán y Eva coronados sobre la fuente de la vida, flanqueando una columna en la que se enroscan las dos serpientes del caduceo [**fig. 18**]. [605] Ya hemos visto que, según Jean Przyluski, el caduceo de Hermes puede ser considerado como una forma de trinidad, y en esta ilustración alquímica esto se hace más evidente al aparecer la reina sobre la columna, derivada a su vez del árbol. La imagen pone de manifiesto también lo que ya hemos dicho sobre la serpiente del Edén, que puede ser considerada tanto femenina como masculina.

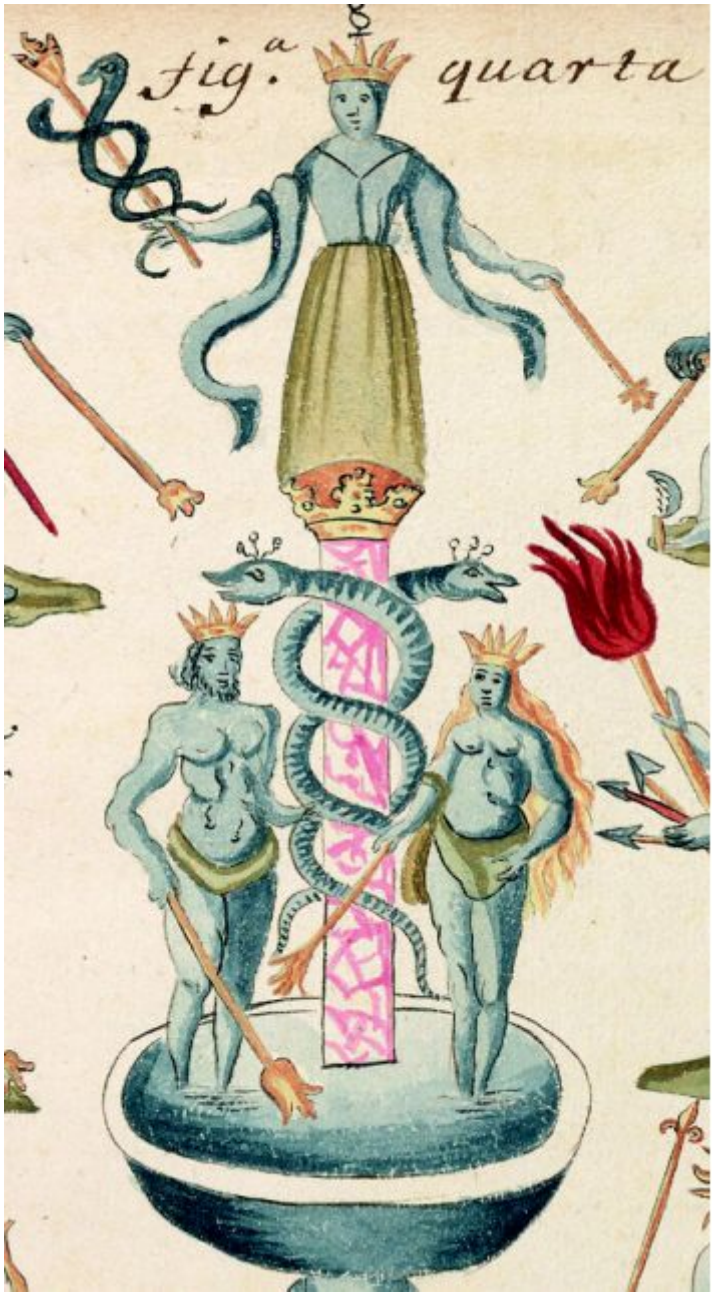


Fig. 18. Nicolas Barnaud, *Solidonius philosophus*, *ca.* 1710, p. 5r (detalle), Beinecke Rare Book & Manuscript Library, Yale (Estados Unidos).

Lo cierto es que la serpiente y otros animales reptantes, por razones obvias, tienden a ser identificados con lo fálico. A esto hay que añadir la dimensión ctónica, vinculada al hecho de que aparecen y desaparecen por agujeros en la tierra. Estamos otra vez en la lógica de las conjunciones de los distintos órdenes de la realidad, de la unión de lo animal con la Madre Tierra. Ernest Crawley ha mostrado que en numerosas culturas primitivas la serpiente encarna esta dimensión ctónica masculina, a la que se hace responsable de supuestas uniones con doncellas o mordeduras relacionadas con la sangre menstrual.[606] Se pone así de manifiesto de manera evidente la vinculación entre la serpiente, lo ctónico y lo incestuoso. Pero como hemos visto en el mito de las dos serpientes enroscadas, y en la ilustración de Solidonius, el carácter masculino y el

femenino de la serpiente puede ser intercambiado y esta acaba encarnando ambos. Porque en definitiva estamos en el marco de una estructura simétrica, al menos formalmente. Se trata en definitiva de la simetría estructural de la que venimos hablando, la misma que se da en el caso de Minos, Pasifae, el toro y la vaca. Dos *bíoi* sagrados, uno masculino y otro femenino, pero ambos a su vez duplicados en dos figuras, una ctónica y otra urania.

Lo mismo sucede con los dos Eros y las dos Afroditas a las que se hace referencia en *El banquete* de Platón: *Eros Uranio* y *Eros Pandemo*, *Afrodita Urania* y *Afrodita Pandemo*.[607] Aquí están presentes otra vez los temas de los que venimos tratando, las dos dimensiones de lo sacrificial, la transgresora y la modélica, la maléfica y la benéfica, la ctónica y la urania, la corporal y la espiritual, la inmanente y la trascendente. Lo que hay que subrayar es que esta duplicidad, tanto la de la figura masculina como la de la femenina, que remite en última instancia a la rivalidad y al sacrificio, se da justamente en una obra centrada en el erotismo y el amor. En efecto, a lo largo de todo *El banquete* está implícita esta profunda vinculación entre el erotismo y la muerte, que en definitiva es la que se da entre la hierogamia y el sacrificio. No es casual que el contexto de esta obra sea precisamente un *banquete*, que como sabemos es el complemento fundamental del sacrificio. No es casual que este banquete tenga lugar después de una celebración sacrificial, con motivo de la victoria del anfitrión Agatón en un certamen de tragedias. No es casual que las referencias al culto dionisíaco sean numerosas.[608] Tampoco es casual que Sócrates afirme que Diotima, que le ha iniciado en los misterios del amor, es también maestra en sacrificios.[609] En suma, lo que está en el trasfondo de esta obra central de Platón es la hierogamia-sacrificio. Seguimos en el universo de lo eroticoeucarístico. Pero lo que nos interesa ahora sobre todo de *El banquete* es la simetría estructural entre las dos trinidades, entre los dos Eros y las dos Afroditas, como se pone de manifiesto en el texto:

"Todos sabemos, en efecto, que no hay Afrodita sin Eros. Por consiguiente, si Afrodita fuera una, uno sería también Eros. Mas como existen dos, existen también necesariamente dos Eros. ¿Y cómo negar que son dos las diosas?"[610]

Decíamos que las dos serpientes del caduceo de Hermes también pueden aparecer formando un nudo de Hércules [**fig. 19**], que curiosamente es muy similar a dos triángulos entrelazados, que como vamos a ver sintetizan la estructura trinitaria. Así es como, según los gnósticos, se unieron incestuosamente Zeus y Rea en forma de serpientes.[611] En efecto, el nudo de Hércules, también llamado nudo de rizo o cuadrado, expresa la complementariedad de las dos trinidades. No es casualidad que esté vinculado a bodas sagradas, que el ceñidor de las novias romanas, consagrado a Juno, fuese precisamente un nudo hercúleo que el novio debía deshacer.[612] Cada lazo tiene dos extremos que se unen y se introducen en el hueco dejado por el otro lazo, pero

plegándose en una tercera dimensión, en sentidos contrarios. Los dos lazos son complementarios, prácticamente simétricos, pero no por completo, si tenemos en cuenta que uno se pliega hacia abajo y otro hacia arriba. Todo esto resuena con lo que venimos diciendo de las trinidades de los dos signos, de su complementariedad y su simetría estructural pero asimetría energética. También resuena con la simetría, otra vez estructural pero no energética, que se da entre el sacrificio y el nacimiento divino.

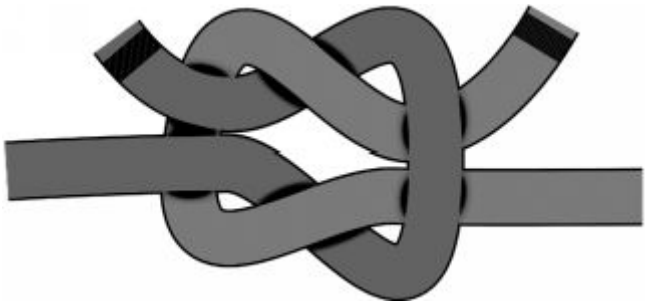


Fig. 19. Nudo de Hércules.

En suma, el nudo de Hércules expresa de otra manera la estructura triádico-trinitaria. Como venimos diciendo esta se caracteriza porque las tríadas no son completamente inmanentes, porque siempre incorporan una cierta dimensión trascendente. Pues bien, esta dimensión trascendente se significa en el nudo hercúleo con la profundidad de los lazos, con la tercera dimensión que deben conquistar para entrelazarse con el plano de inmanencia. Veremos que esto tiene mucho más sentido de lo que parece a primera vista cuando mostremos la vinculación de las tríadas y las trinidades, en una estructura hexagonal similar al Sello de Salomón, en la que cada pareja de dos *bíoi* profanos está tensada por los cuatro *bíoi* sagrados de los que venimos hablando.

El nudo de Hércules nos muestra también algo en lo que venimos insistiendo desde el principio. En él la trascendencia se produce, por así decirlo, en dos sentidos opuestos, en el ctónico y en el uranio, en el demoníaco y en el divino, en lo que hemos denominado exceso de inmanencia y trascendencia. Esta idea se puede apreciar mejor si giramos 90 grados la figura del nudo de Hércules que hemos reproducido, de manera que los extremos unidos de cada lazo apuntan hacia abajo y hacia arriba. Así, uno representaría la catábasis, la ida y el regreso a y desde los infiernos, y otro la anábasis, el ascenso y descenso a y desde los cielos. La inmanencia y la trascendencia, una vez más, no solo son dos dimensiones complementarias de la realidad, sino que además no deben entenderse como una dicotomía u oposición lógica, sino que entre ellas hay una suerte de continuidad. Es la propia MHS la que produce un salto entre ellas y produce la *apariencia* de que son categorías opuestas. Esto es, nos hace creer que el cuerpo es solo cuerpo y el espíritu es solo espíritu, cuando en la práctica el cuerpo siempre está en algún grado espiritualizado y el espíritu siempre está en algún grado corporificado. Esto es, nos las vemos siempre con una realidad en alguna medida encarnada.

Fig. 20. Anagrama AVM de Ave María, a partir del escudo de Cereceda de la Sierra, Salamanca (España).

La superposición de los dos triángulos la volvemos a encontrar en la forma de dos símbolos universales y complementarios como son la montaña y la cueva,[613] que remiten una vez más a la bipolaridad conformada por la tumba ctónica y el altar uranio. Lo que vuelve a estar en el trasfondo del Sello de Salomón, con la superposición de los símbolos de los cuatros elementos alquímicos (fuego, agua, tierra y aire).[614]

Una estructura relacionada es la del anagrama AVM de Ave María [**fig. 20**], que como ha señalado René Guénon, alude también a Cristo. Cada una de las letras, como sucede en el brahmanismo con Brahma, Visnú y Rudra, se asocia a un dios.[615] Lo interesante es que la superposición de las letras A, V y M da lugar otra vez a una figura geométrica, muy cercana al Sello de Salomón, en la que dos triángulos complementarios se funden. De lo que se trata en última instancia es de la superposición de las dos trinidades de distinto signo. Lo que confirma todo lo que venimos diciendo sobre la trinidad cristiana, sobre cómo esta es en el fondo una trinidad del tipo MFM, y que a su vez incorpora de manera implícita otra trinidad de tipo FMF.

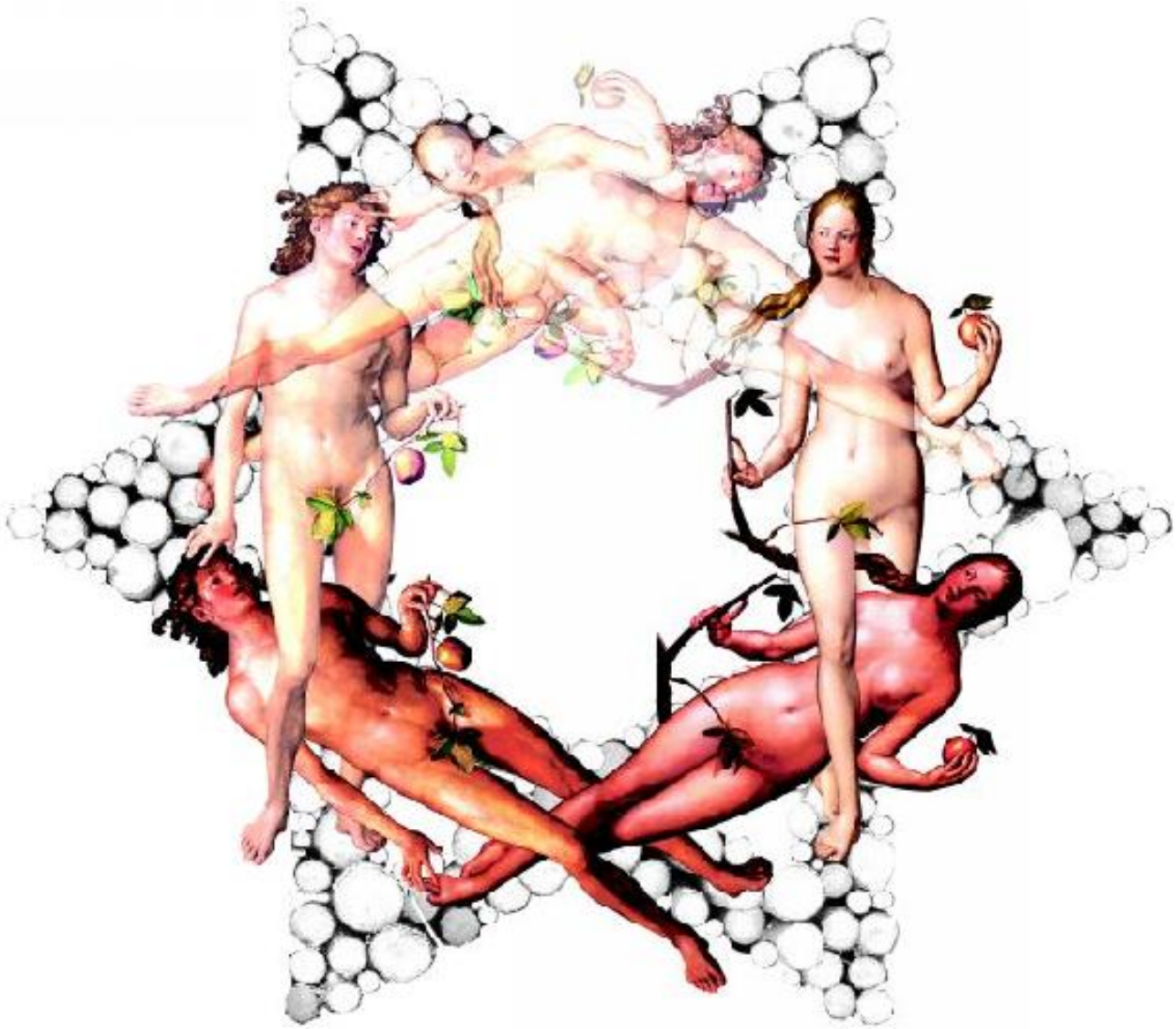


Fig. 21. La estructura triádico-trinitaria y el Sello de Salomón (fotomontaje del autor).

Como decíamos, todo esto se puede resumir en una figura hexagonal en la que las dos trinidades de distinto signo se funden, y que puede representarse como un Sello de Salomón o Estrella de David [**fig. 21**].[616] Pero como decimos lo que verdaderamente expresa esta figura es la vinculación entre las tríadas y las trinidades. Lo que tenemos son dos *bíoi* profanos, masculino y femenino, inscritos en la estructura triádico-trinitaria, tensada por otros dos *bíoi* sagrados, masculino y femenino, pero a su vez desdoblados en una dimensión excesivamente inmanente, es decir, transgresora, ctónica, y otra dimensión trascendente, es decir, modélica, urania, etc. En esta estructura hexagonal confluye por lo tanto todo lo que venimos diciendo sobre las tríadas y las trinidades. Esta estructura hexagonal sirve también para comprender numerosas referencias que encontramos en todas las culturas y épocas. Como el *Anfitrión* de Plauto. O la frase del Talmud: "se fueron al lecho dos y lo dejaron cuatro, retomada por Sigmund Freud como: [m]e he acostumbrado a considerar cada acto sexual como un acontecimiento que implica a cuatro personas."[617] También a esta

figura hexagonal remiten las nociones de *animus* y *anima*, de Carl Gustav Jung,[618] que de hecho oscilan también entre la dimensión transgresora y la normativa, como ha mostrado Gilbert Durand.[619]

En suma las tríadas y las trinidades ponen de manifiesto la confluencia de dos dicotomías. Por un lado la de lo femenino y lo masculino, que es la que subraya la hierogamia, y por otro la de la dimensión inmanente y transgresora y la dimensión trascendente y normativa, que es la que se pone de manifiesto en el sacrificio. Es importante recalcar que se trata de dos dicotomías diferentes, pero que tienden a darse en paralelo y a sobredeterminarse, precisamente porque hierogamia y sacrificio forman parte de una misma mecánica. Comprender esta sutileza es la clave para desmontar las asociaciones que se han establecido, en los distintos contextos culturales, entre una y otra dicotomía.[620] En otras palabras, comprender esta estructura triádico-trinitaria, que en definitiva es la estructura básica de la MHS, nos permite poner en cuestión estas asociaciones de la dicotomía femenino-masculino y trasgresor-normativo. Evidentemente, nos estamos refiriendo sobre todo a la asociación de lo femenino con lo inmanente, lo corporal, lo ctónico, lo transgresor, y lo masculino con lo trascendente, lo espiritual, lo uranio, lo normativo. En otras palabras, la dimensión moral se corresponde con la dicotomía transgresión y prohibición, y estas se dan en el marco del sacrificio. La vinculación de esta con la otra dicotomía, la de lo femenino y lo masculino, se da solo en la medida en que hierogamia y sacrificio forman parte de una misma MHS. Pero precisamente por ello comprender la mecánica HS nos permite desmontar estas vinculaciones y mostrar que no son más que particularizaciones de la MHS para culturas y épocas concretas.

Estas vinculaciones se ponen de manifiesto precisamente en las trinidades dominantes en los distintos contextos. Que se ponga el énfasis en una trinidad del tipo FMF o del tipo MFM es un signo de que se está subrayando la doble dimensión transgresora y normativa de un sexo o de otro. Esto es, que la MHS está en ese momento concreto ejerciendo una mayor presión sobre un determinado sexo que sobre el otro, en el marco de un proceso dinámico de moralización. En otras palabras, el proceso de moralización se está realizando *sobre todo* a través de lo femenino o sobre todo a través de lo masculino. Pero lo cierto es que hay que reconocer que el tema es mucho más complejo. Porque, como venimos diciendo, están siempre implícitas, y por lo tanto también actuando aunque no lo haga de manera patente, las cuatro figuras de *bíoi* sagrados.

Fig. 22. Estructura triádico-trinitaria genérica de la MHS.

Sinteticemos ahora todo lo que hemos dicho con la ayuda de algunos esquemas topológicos. Lo que nos interesa sobre todo es insistir en la vinculación de las tríadas con las trinidades. En la estructura triádico-trinitaria genérica [**fig. 22**] las tríadas inmanentes están representadas en el plano intermedio, designado como el de los *BÍOI* PROFANOS, como si se tratase de un alzado y estas tríadas estuviesen en planta y las viésemos de perfil. Pero lo cierto es que, como hemos mostrado, las tríadas nunca son completamente inmanentes, siempre son en algún grado *excesivamente* inmanentes, en el sentido en que están atravesadas por la dimensión transgresora, así como trascendentes, en la medida en que la trascendencia se da en correspondencia con este exceso de inmanencia. De ahí que sea más interesante mostrar estas tríadas *tensadas* por las trinidades, esto es, representar a los *BÍOI* PROFANOS en relación con los *BÍOI* SAGRADOS.

Así, la figura muestra las dos tríadas MFM y FMF, pero desdobladas a su vez en dos, en la medida en que uno de los integrantes de estas tríadas es un *bíos* sagrado, que como sabemos puede desdoblarse en dos figuras, inmanente y trascendente. Aclaramos que hemos solapado las dos tríadas en el elemento masculino, pero esto es indiferente; nada cambiaría si lo hiciésemos en el elemento femenino.

Las relaciones entre los *bíoi* sagrados y los *bíoi* profanos de sexo contrario pueden considerarse también hierogamias de tipo mixto, profanas-sagradas. Pero en la práctica lo que vamos a encontrar es que los *bíoi* profanos se agrupan para conformar *zoés* y estas se unen con los *bíoi* sagrados colectivamente, o bien a través de intermediarios

que adquieren un carácter semisagrado. Estas hierogamias mixtas pueden ser de tipo inmanente-inmanente —UNIÓN ILEGÍTIMA (diagonal)— o inmanente-trascendente —UNIÓN SIMBÓLICA (diagonal)—.

La hierogamia más sagrada se da en la unión entre *bíoi* sagrados, sea en su dimensión inmanente —UNIÓN ILEGÍTIMA (superior), HIEROGAMIA INMANENTE— o en la trascendente —UNIÓN SIMBÓLICA (inferior), HIEROGAMIA TRASCENDENTE—. Las UNIONES ILEGÍTIMAS son, en tanto transgresiones, referencias negativas de las UNIONES LEGÍTIMAS, permitidas. Así, aunque sabemos que la tendencia a la simbolización suele ir acompañada del enmascaramiento de lo obsceno, la UNIÓN SIMBÓLICA, precisamente por ser de carácter simbólico, abarca tanto a las UNIONES LEGÍTIMAS como a las ILEGÍTIMAS, en la medida en que alude a la transgresión sin hacerla explícita, y por lo tanto actúa también como referencia, a un tiempo positiva y negativa, de las UNIONES LEGÍTIMAS, es decir, de los matrimonios profanos.

En cuanto a las relaciones entre los integrantes del mismo sexo, estas están caracterizadas por la rivalidad mimética, pero en el caso de las inmanentes, se trata de rivalidad, agresividad y violencia físicas, reales, mientras que en el caso de las relaciones inmanentes-trascendentes se trata de la misma rivalidad pero sublimada en forma de admiración, emulación, identificación. Insistimos en que ambas son relaciones de rivalidad mimética, aunque la inmanente tiende a experimentarse como verdadera rivalidad, mientras que su sublimación, en la relación inmanente-trascendente, tiende a enmascarar esta rivalidad. De ahí que las hayamos designado respectivamente como RIVALIDAD y EMULACIÓN. De la misma manera que las uniones profanas toman como modelo las uniones sagradas, las distintas formas de rivalidad mimética entre *bíoi* profanos se basan en las formas de rivalidad y de sacrificio sagrados, que hemos designado como SACRIFICIO.

En suma, este esquema expresa de manera más abstracta la figura que hemos reproducido anteriormente con Adán y Eva triplicados e inscritos en el Sello de Salomón. Sintetiza todas las vinculaciones y correspondencias que se dan en el marco de la MHS: deseo y amenaza, rivalidad y sacrificio, unión legítima e ilegítima, inmanencia y trascendencia, profano y sagrado, hierogamia y sacrificio.

Fig. 23. Estructura trinitaria genérica de la MHS.

Si a continuación eliminamos del primer esquema los elementos profanos o triádicos, lo que nos queda son los sagrados o trinitarios [**fig. 23**]. Estos son los cuatro *bíoi* sagrados de los que venimos hablando en las últimas páginas. Este es el tetraedro del que hemos hablado, pero proyectado en un plano. Insistimos en que ambos esquemas son dos aspectos de la misma estructura, que las tríadas y las trinidades son dos manifestaciones de una misma MHS. Aparecen ahora las dos trinidades MFM y FMF, otra vez desdobladas según predomine la HIEROGAMIA INMANENTE, real, física, o la HIEROGAMIA TRASCENDENTE, ideal, simbólica. En ambos casos se da también una HIEROGAMIA INMANENTE-TRASCENDENTE. Además, como ya hemos adelantado, entre los dos integrantes del mismo sexo se da una relación que puede oscilar entre la de rivalidad o la que tienen dos dimensiones de un mismo *bíos* sacrificial.

Con este esquema básico tendríamos todos los posibles tipos de trinidades y todas las combinaciones entre las diferentes hierogamias y sacrificios-rivalidades, que encontramos en los distintos contextos culturales. En lo que hay que insistir es en que esta estructura triádico-trinitaria es, por así decirlo, el molde, el marco, el patrón, en el que opera la MHS. Así, incluso cuando se quiera simplificar y hablar de individuos o de parejas, estos están siempre inscritos por defecto en esta estructura. De la misma manera, esta estructura nos muestra hasta qué punto la homosexualidad es una anomalía basada en la sublimación de la rivalidad entre *bíoi* del mismo sexo. De la misma manera todas las figuras divinas pueden inscribirse en última instancia en esta estructura, sea el caso de esquemas monoteístas, dualistas o politeístas, de dioses más

inmanentes o más trascendentes, así como de figuras intermedias entre lo divino y lo humano, de los héroes a los ángeles, de los reyes sagrados a las estrellas de Hollywood o la Hollymúsica.

Para concluir este capítulo, y a modo de ilustración, damos otro salto desde los conceptos a las referencias culturales. En *Sueño de una noche de verano* de William Shakespeare encontramos todo lo que hemos dicho de manera sintética. Las parejas cruzadas, Lisandro, Hermia, Demetrio y Elena, conforman lo que hemos denominado las tríadas miméticas. De hecho, dos tríadas fusionadas conformando una estructura tetraédrica, en la que se pone de manifiesto la vinculación mimética entre deseo y rivalidad.[621] Esta estructura tetraédrica se hace explícita a menudo, como en el diálogo entre las dos doncellas:

"HERMIA. Diríase que una ilusión de los ojos me hace ver las cosas dobles.
ELENA: Tal siento yo también. Y Demetrio me parece como una joya que hubiese encontrado, que es mío y no es mío a la par."[622]

O cuando el duende Puck dice: "¿Aún no hay más que tres? Venga una más. Dos de cada sexo y harán cuatro."[623] Pero como hemos visto las tríadas están inscritas en una estructura triádico-trinataria, y esto también sucede en la comedia de Shakespeare. Así las relaciones entre los cuatro jóvenes están en todo momento *tensadas* por las de los duques de Atenas, Teseo e Hipólita. Y todos ellos a su vez por las de los hados del bosque, Oberón y Titania, así como por lo personajes de una pieza trágica que se interpreta dentro de la comedia, protagonizada por Píramo y Tisbe. Y además por las de los astros.[624] Todas estas relaciones están también inmersas en estructuras triangulares, en particular con animales, lo que junto al efecto de un elixir de amor representa las relaciones transgresoras.[625] También significadas por la alternancia entre la ciudad y el bosque.[626] Por cierto que el elixir de amor es elaborado a partir de la flor de la viola tricolor o trinitaria,[627] con seis pétalos que parecen confirmar todo lo que estamos planteando aquí.

Esta correspondencia entre todos los niveles se pone de manifiesto en varias ocasiones, como cuando el duque Teseo dice:

"Quiero que hoy estas dos parejas sean, al mismo tiempo que nosotros, unidas en eterno lazo. ... no habrá para las tres parejas más que una sola y común solemnidad."[628]

Pero también cuando Oberón le dice a Titania:

"Ahora nos hemos reconciliado vos y yo; mañana, a media noche, bailaremos en el palacio del duque de Teseo solemnes danzas e invocaremos sobre su casa toda suerte

de venturosas dichas. Allí también se enlazarán, al propio tiempo que Teseo, esas dos parejas de amantes fieles, con general regocijo."[629]

Después de las querellas, las reconciliaciones. Después de la crisis el orden. Después de las conjunciones las disyunciones, y despúes de las disyunciones las conjunciones.

[Continúa en la Parte 2]

Abreviaturas

ELA	Energía libidinoso-agresiva
FMF	Femenino/a-masculino/a-femenino/a
HS	Hierogámico-sacrificial
LA	Libidinoso-agresivo/a
MFM	Masculino/a-feminino/a-masculino/a
MH	Máquina hierogámica
MHS	Máquina hierogámico-sacrificial
MS	Máquina sacrificial
TV	Toroidal-vorticial

Bibliografía

AA. VV. 1936-1939. *Acéphale: Religión / Sociología / Filosofía*, Buenos Aires, Caja negra, 2005.

— 1961. *Sources Orientales IV. Le Jugement des Mort: Égypte Ancienne — Assour — Babylone — Israel — Iran — Islam — Inde — Chine — Japon*, Paris, Éditions du Seuil, 1961.

Adorno Th. W. 1951. *Minima moralia: Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal, 2004.

Agamben G. 1995. *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*, I, Valencia, Pre-Textos, 1998.

— 2003a. *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Valencia, Pre-Textos, 2004.

— 2003b. *El lenguaje y la muerte: Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-Textos, 2008.

— 2004a. *Lo abierto: El hombre y el animal*, Valencia, Pre-Textos, 2005.

— 2004b. "Entrevista (con Flavia Costa)", en *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004, 9-20.

— 2005. "Elogio de la profanación", en *Profanaciones*, Barcelona, Anagrama, 2005.

— 2008a. *El Reino y la Gloria: Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.

— 2008b. *Signatura rerum: Sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010.

Aglietta M. y Orléan A. *La violencia de la moneda*, México D. F. / Madrid / Bogotá, Siglo XXI, 1990.

Aïvanhov O. M. *La balanza cósmica: El número 2*, Fréjus, Prosveta, 1998.

Anónimo 1967. *El informe de Iron Montain: Sobre la posibilidad y conveniencia de la paz*, https://lukranaxem.files.wordpress.com/2009/10/el-informe-de-iron-mountain.pdf.

Armour R. A. *Dioses y mitos del Antiguo Egipto*, Madrid, Alianza, 2004.

Artaud A. *El teatro y su doble*, Barcelona, Edhasa, 2011.

Assmann J. 1996. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Nueva York, Metropolitan Books, 2002.

— 2009. *Violencia y monoteísmo*, Barcelona, Fragmenta, 2014.

Atwood M. *Pagar (con la misma moneda)*, Barcelona, Ediciones B, 2011.

Bachofen J. J. *El matriarcado: Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid, Akal, 1987.

Bakunin M. *Dios y el Estado*, La Plata / Buenos Aires, Terramar, 2010.

Barthes R. *Mythologies*, Londres, Vintage, 2009.

Bataille G. 1933-1949. *La parte maldita* precedida de *La noción de gasto*, Barcelona, Icaria, 1987.

— **1947-1948.** *La religión surrealista: Conferencias 1947 - 1948*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008.
— **1957.** *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 1979.
— **1961.** *Las lágrimas de Eros*, Barcelona, Tusquets, 1981.
— **1962.** *Lo imposible*, Madrid, Arena Libros, 2001.
— **1973.** *Teoría de la religión*, Madrid, Santillana, 1998.
Baudrillard J. 1976. *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Ávila, 1980.
— **1999.** *El intercambio imposible*, Madrid, Cátedra, 2000.
— **2004.** *El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal*, Madrid / Buenos Aires, Amorrortu, 2008.
Benjamin W. 1921. "Hacia la crítica de la violencia", en *Obras*, lib. II, vol. 1, 183-206, Madrid, Abada, 2007.
— **1942.** "Sobre el concepto de historia", en *Obras*, lib. I, vol. 2, Madrid, Abada, 2008, 303-318.
— **1989.** "Johann Jakob Bachofen", en *Obras*, lib. II, vol. 1, Madrid, Abada, 2007, 222-237.
Bernal M. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. II. The Archaeological and Documentary Evidence*, Austin, G & S Typesetters, 2002.
Blake W. *El matrimonio del cielo y el infierno*, Madrid, Cátedra, 2002.
Brandon S. G. F. *The Judgment of the Dead: An Historical and Comparative Study of the Idea of a* Post-Mortem *Judgment in the Major Religions*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1967.
Brown N. O. *Eros y Tánatos: El sentido psicoanalítico de la historia*, México D. F., Joaquín Mortiz, 1967.
Bruno G. *De la magia. De los vínculos en general*, Buenos Aires, Cactus, 2007.
Burkert W. 1965-1970. *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*, Barcelona, Acantilado, 2011.
— **1972.** *Homo Necans: Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, Barcelona, Acantilado, 2013.
— **1977.** *Religión griega: Arcaica y clásica*, Madrid, Abada, 2007.
Bustamante P. 2014a. "El ritual de la violencia en el escenario del poder-religión", *Criminal Displacements*, 1, http://displacementsjournal.com/journal/el-ritual-de-la-violencia-en-el-escenario-del-poder-religion/.
— **2014b.** "Aprender a desobedecer", *HipoTesis - Hipo 2 - Pedagogía desobediente*, 2014, http://hipo-tesis.eu/numero_hipo_2_bustamante.html.
— **2015.** *El imperio de la ficción: Capitalismo y sacrificios hollywoodenses*, San Lorenzo del Escorial, Ediciones Libertarias, 2015.
— **2016.** "Manifiesto hierogámico-sacrificial", *El Robot Pescador*, 03.04.16, https://elrobotpescador.com/2016/04/03/ideas-para-cambiar-el-mundo-xvii/

Caillois R. *El hombre y lo sagrado*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1942.
Campbell J. 1949. *El héroe de las mil caras: Psicoanálisis del mito*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1959.
— 1959. *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, Madrid, Alianza, 1991.
Canetti E. *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik, 1977.
Cardín A. *Dialéctica y canibalismo*, Barcelona, Anagrama, 1994.
Castel E. *Gran diccionario de mitología egipcia*, Madrid, Aldebarán, 2001.
Chevalier J. y Gheerbrant A. *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986.
Cirlot J. E. *Diccionario de símbolos*, Madrid, Siruela, 1997.
Corteggiani J.-P. *El gran libro de la mitología egipcia: Diccionario ilustrado con 360 imágenes*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2010.
Crawley E. *The Mystic Rose: A Study of Primitive Marriage and of Primitive Thought in its Bearing on Marriage*, Londres, Watts & Co, 1932.
Crowley A. *El Libro de la Ley*, Madrid, La Felguera, 2016.
Debord G. *In girum imus nocte et consumimir igni* seguido de *Basura y escombros*, Barcelona, Anagrama, 2000.
Deleuze G. y Guattari F. 1972. *El Anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1985.
— y Guattari F. 1980. *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988.
Derrida J. 1993. "El sacrificio", http://www.egs.edu/faculty/jacques-derrida/articles/el-sacrificio/.
— 2002. "Autoinmunidad: Suicidios simbólicos y reales", *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Buenos Aires, Taurus, 2004.
Detienne M. *Dionisio a cielo abierto: Los mitos del dios griego del desenfreno*, Barcelona, Gedisa, 2003.
Díaz J. M. "Los *Jeroglíficos de las Postrimerías*: el mensaje secreto de don Miguel Mañara", en Francisco Núñez F. N. y Gamero M. (eds.), *Entre lo real y lo imaginario: estudios de historia moderna en homenaje al prof. León Carlos Álvarez Santaló*, Universidad de Sevilla / Universidad de Huelva, 2014, 157-174.
Dorfles G. *Naturaleza y artificio*, Barcelona, Lumen, 1972.
Dupuy J. P. 2009. *La Marque du sacré*, París, Flammarion, 2010.
Durand G. *Las estructuras antropológicas del imaginario: Introducción a la arquetipología general*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2004.
Durkheim E. *Las formas elementales de la vida religiosa: El sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal, 1982.
Eliade M. 1953-1955. *El mito del buen salvaje*, Buenos Aires, Almagesto, 1991.
— 1954. "La Madre Tierra y la hierogamías cósmicas", en *Mitos, sueños y misterios*, Barcelona, Kairós, 2001, 181-219.

— **1955.** "Misterios y regeneración espiritual", en *Mitos, sueños y misterios*, Barcelona, Kairós, 2001, 220-263.
— **1957.** *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.
— **1958-1961.** *Mefistófeles y el andrógino*, Madrid, Guadarrama, 1969.
— **1963.** *Mito y realidad*, Barcelona, Kairós, 2009.
— **1972.** *El Yoga: Inmortalidad y libertad*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1991.
— **1976.** *Historia de las creencias y las ideas religiosas I: De la edad de piedra a los misterios de Eleusis*, Barcelona, Paidós, 2010.
— **1977.** *Mito y significado*, Madrid, Alianza, 1987.
Engdahl F. W. *Myths, Lies and Oil Wars*, Wiesbaden, edition.engdahl, 2012.
Engels F. *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2006.
Esposito R. *Persons and Things: From the Body's Point of View*, Cambridge / Malden, Polity Press, 2015.
Esquilo. *Tragedias completas*, Madrid, Cátedra, 1983.
Eurípides 423-414 a. C. *Tragedias II*, Madrid, Gredos, 1985.
— **412-408 a. C.** *Tragedias III*, Madrid, Cátedra, 2000.
Evola 1931. *La tradición hermética: En sus símbolos, en su doctrina y en su Arte Regia*, Barcelona, Martínez Roca, 1975.
— **1958.** *Metafísica del sexo*, Palma de Mallorca, El barquero, 1997.
Ferrater J. *Diccionario de filosofía* (I y II), Buenos Aires, Sudamericana, s. f.
Foucault M. 1966. *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, 1968.
— **1975.** *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2000.
— **1976.** *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 2005.
— **1978.** *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1996.
— **1984a.** *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1986.
— **1984b.** *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
— **1997.** *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
— **1999.** *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
Frazer J. G. 1887. *El totemismo*, Madrid, Eyras, 1987.
— **1890.** *La rama dorada: Magia y religión*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2011.
Freud S. 1907. "Acciones obsesivas y prácticas religiosas", en *Obras completas*, Volumen 9, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, 97-109.
— **1913.** *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza, 1967.

— 1915-1917. *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza, 1967.
— 1921-1927. "Psicología de las masas" (1921), "Más allá del principio del placer" (1920) y "El porvenir de una ilusión" (1927), en *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza, 1969.
— 1930. *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1997.
— 1939. *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras completas*, Volumen 9, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, 1-132.
Frobenius L. *La cultura como ser viviente: Contornos de una doctrina cultural y psicológica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1934.
Fromm E. *El corazón del hombre: Su potencia para el bien y para el mal*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1966.
García García B. J. "Auto de fe en la Plaza Mayor", *La Aventura de la Historia*, 20 (2000), 62-68.
García Lorca F. *Bodas de sangre*, Madrid, Cátedra, 1985.
García-Noblejas Sánchez-Cendal G. *Mitología clásica china*, Madrid, Trotta, 2004.
Giménez J. L. *El legado de María Magdalena*, Zaragoza, Amares, 2005.
Girard R. 1972. *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2005.
— 1978. *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo*, Rafaela, H. Garetto, 2011.
— 1999. *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2012.
— 2012. *El sacrificio*, Madrid, Encuentro, 2012.
Graves R. 1948. *La Diosa Blanca: Una gramática histórica del mito poético*, Madrid, Alianza, 2014.
— 1955. *Los mitos griegos* (I y II), Madrid, Alianza, 1985.
— y Patai R. *Los mitos hebreos*, Madrid, Alianza, 1985.
Griffiths J. G. *The Divine Verdict: A Study of Divine Judgement in the Ancient Religions*, Leiden / Nueva York / Copenhague / Colonia, Brill, 1991.
Guénon R. 1945. *The Reign of Quantity and the Signs of Times*, Hillsdale, Sophia Perennis, 2001.
— 1946. *La Gran Tríada*, s.l., s.e., s.f., Amazon Fulfillment (impresión).
— 1958. *El Rey del mundo*, s. l., Luis Cárcamo, 1987.
— 1962. *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1995.
Han B. - Ch. 2012. *La agonía del Eros*, Barcelona, Herder, 2014.
— 2013. *Topología de la violencia*, Barcelona, Herder, 2016.
Harrauer C. y Hunger H. *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Herder, 2008.
Harrison J. E. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Princeton / Chichester, Princeton University Press, 1991.
Heidegger M. *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1998.

Heráclito. *Heráclito: Fragmentos e interpretaciones*, Madrid, Árdora, 2009.
Heródoto. *Historia*, Madrid, Gredos, 1979-1992.
Hobbes T. *Leviathan o La materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, en *Antología de textos políticos: Del ciudadano y Leviathan*, Madrid, Tecnos, 2013, 61-275.
Hollier D. *La Prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*, París, Gallimard, 1974.
Horkheimer M. y Adorno Th. W. 1944. *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2009.
Horkheimer M. 1947. *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2010.
Huizinga J. *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 2000.
Icke D. 1995. *... Y la verdad os hará libres*, Barcelona, Obelisco, 2013.
— 1999. *El mayor secreto: El libro que cambiará el mundo*, Barcelona, Obelisco, 2011.
James W. *El equivalente moral de la guerra*, http://www.unav.es/gep/TheMoralEquivalentOfWar.html.
Jarry A. *Ubú rey*, Madrid, Cátedra, 1997.
Jeanmaire H. *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus*, París, Payot, 1978.
Jesús T. d. *Santa Teresa de Jesús: Poesía y pensamiento (Antología)*, Madrid, Alianza, 2015.
Jonas H. "Materia, espíritu y creación. Conclusiones cosmológicas y conjeturas cosmogónicas", en *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998, 160-194.
Jung C. G. y Kerényi K. 1939-1940. *Introducción a la esencia de la mitología: El mito del niño divino y los misterios eleusinos*, Madrid, Siruela, 2004.
Jung C. G. 1952. *Símbolos de transformación*, Barcelona, Espasa, 1963.
— 1954. *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1984.
— 1964. *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1995.
Kerényi K. 1976. *Dionisios: Raíz de la vida indestructible*, Barcelona, Herder, 1998.
— 1956-1996. *En el laberinto*, Madrid, Siruela, 2006.
Kierkegaard S. *Temor y temblor*, Madrid, Tecnos, 2014.
Klages L. *De l'Éros cosmogonique*, París, L'Harmattan, 2008.
Klein F. *Cuando Dios era mujer: Lo sagrado femenino*, Córdoba, Arcopress, 2009.
Kuhn T. S. *La estructura de las revoluciones científicas*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1971.
Kurnitzky H. 1974. *La estructura libidinal del dinero: Contribución a la teoría de la femineidad*, México D. F. / Madrid / Bogotá, Siglo XXI, 1978.
— 1978. *Edipo: Un héroe del mundo occidental*, México D. F. / Madrid, Siglo XXI, 1992.
— 2006. *Extravíos de la antropología mexicana*, México D. F., Fineo, 2006.

Lacan J. 1955-1956. *El seminario. Libro 3. Las psicosis. 1955-1956*, Buenos Aires, Paidós, 1986.
— 1960-1974. *El triunfo de la religión, precedido de Discurso a los católicos*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
— 1964. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. 1964*, Buenos Aires, Paidós, 1987.
— 1966. *Écrits I*, París, Seuil, 1966.
La Mettrie J. O. d. *El hombre máquina. El arte de gozar*, Madrid, Valdemar, 2000.
Lévi S. *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, Paris, Ernest Leroux, 1898.
Lévi-Strauss C. 1948. *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona / Buenos Aires, Paidós, 1969.
— 1962. *El pensamiento salvaje*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1964.
Libis J. *El mito del andrógino*, Madrid, Siruela, 2001.
Liddell A. *El sacrificio como acto poético*, Madrid, Continta Me Tienes, 2014.
Lorenz K. *Sobre la agresión: El pretendido mal*, México D. F. / Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
Malinowski B. *Edipo destronado: Sexo y represión en las sociedades primitivas*, Madrid, Errata naturae, 2013.
Maquiavelo N. *El Príncipe. La Mandrágora*, Madrid, Cátedra, 1985.
Marcuse H. *Eros y civilización: Una investigación filosófica acerca de Freud*, Madrid, Planeta, 2010.
Martín-Cano F. 2012. *Sexualidad femenina en diversas culturas: De "ninfómanas" a "decentes"* (tomo 1), Madrid, Chiado, 2012.
— 2013. *Sexualidad femenina en ritos, obras de arte y mitos: Del mundo de la Diosa a la sociedad patriarcal* (tomo 2), Madrid, Chiado, 2013.
Marx K. 1844. *Cuadernos de París: Notas de lectura de 1844*, México D. F., Era, 1974.
— 1867. *El Capital: Crítica de la economía política*, libro 1, México D. F., Siglo XXI, 1975.
Mauss M. y Hubert H. 1899. Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio, en *El Sacrificio: Magia, mito y razón*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010, 71-181.
— 1925. "Ensayo sobre los dones: Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, 153-263.
Méndez Filesi M. *El laberinto: Historia y mito*, Barcelona, Alba, 2009.
Mylonas G. E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Elefsina, Cyceon Tales, 2009.
Newton I. *Principios matemáticos de la Filosofía natural*, Barcelona, Tecnos, 1987.
Nietzsche F. 1872. *El nacimiento de la tragedia: O Grecia y el pesimismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.
— 1878. *Humano, demasiado humano: Un libro para espíritus libres*, vol. 1, Madrid, Akal, 1996.

— 1880. *El caminante y su sombra*, Madrid, Edimat, 1999.
— 1881. *Aurora: Reflexiones sobre la moral como prejuicio*, Madrid, M. E., 1994.
— 1886. *Más allá del bien y del mal: Preludio de una filosofía del futuro*, Madrid, Alianza, 1972.
— 1887. *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*, Madrid, Alianza, 1972.
— 1903. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 2010.
— 1996. *Fragmentos póstumos: Una selección*, Madrid, Abada, 2004.
Orléan A. *L'Empire de la valeur: Refonder l'économie*, s. l., Éditions du Seuil, 2011.
Otto W. F. *Dioniso: Mito y culto*, Madrid, Siruela, 1997.
Ovidio P. *Metamorfosis. Libros I-V*, Madrid, Gredos, 2008.
Panikkar R. *La Trinidad: Una experiencia humana primordial*, Madrid, Siruela, 1998.
Paz O. *Conjunciones y disyunciones*, Barcelona, Seix Barral, 1991.
Píndaro. *Odas y fragmentos: Olímpicas - Píticas - Nemeas - Ístmicas - Fragmentos*, Madrid, Gredos, 1984.
Platón. *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, 1986.
Plauto T. M. *Comedias I*, Madrid, Gredos, 1992.
Plutarco 96-117. *Vidas paralelas*, Madrid, Gredos, 1985.
— 120-130. *Isis y Osiris*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia) VI*, Madrid, Gredos, 1995.
Przyluski J. *La Grande Déesse: Introduction a l'étude comparative des religions*, París, Payot, 1950.
Qualls-Corbett N. *The Sacred Prostitute: Eternal Aspect of the Feminine*, Toronto, Inner City Books, 1988.
Quignard P. *La lección de música*, Madrid, Funambulista, 2005.
Radcliffe-Brown A. R. *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Península, 1972.
Reich W. 1932. *La irrupción de la moral sexual: Estudio de los orígenes del carácter compulsivo de la moral sexual*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 1973.
— 1933. *Psicología de masas del fascismo*, Bilbao, DDT Banaketak, 2014.
Robertson Smith W. *Lectures on the Religion of the Semites*, Londres, Adam and Charles Black, 1894.
Rougemont D. d. *El amor y Occidente*, Barcelona, Kairós, 1979.
Rousseau J.-J. *El origen de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Leviatán, 2004.
Sade M. d. *Los infortunios de la virtud*, Arganda del Rey, Edimat, 2003.
Santarcangeli P. *El libro de los laberintos: Historia de un mito y de un símbolo*, Madrid, Siruela, 1997.
Schmitt C. *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.

Sedlacek T. *Economics of Good and Evil: The Quest for Economic Meaning from Gilgamesh to Wall Street*, Nueva York, Oxford University Press, 2011.
Shakespeare W. *Sueño de una noche de verano*, Madrid, Alianza, 2005.
Sloterdijk P. *Celo de Dios: Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, Madrid, Siruela, 2011.
Sófocles. *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1981.
Solidonius. *Solidonius: Mâitre des Éléments: Explications des figures hieroglyphiques des Égyptiens*, Grenoble, Le Mercure Dauphinois, 2003.
Sorel G. *Reflexiones sobre la violencia*, Buenos Aires, La Pléyade, 1978.
Spengler O. *La decadencia de Occidente: Bosquejo de una morfología de la Historia Universal* (I y II), Madrid, Espasa Calpe, 1998.
Spinoza B. *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Nacional, 1980.
Sun Tzu. *El arte de la guerra*, Móstoles, Gaia, 2009.
Tiqqun/Comité Invisible 2001a. *Introducción a la guerra civil*, s.l., Melusina, 2008.
— 2014. *A nuestros amigos*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2015.
Vázquez Alonso M. J. *El universo de la alquimia*, Barcelona, Ediciones 29, 1995.
Vegazo Palacios J. M. *El Auto General de Fe de 1680*, Málaga, Algazara, 1995.
Virgilio. *Eneida*, Madrid, Gredos, 1992.
Wagner R. *Tristán e Isolda*, http://www.kareol.es/obras/tristaneisolda/tristan.htm.
Weber M. 1901. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1969.
— 1922. *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1964.
Wirth O. *Le Tarot des imagiers du Moyen Âge*, s. l., Tchou / Sand, 1984.
Wittgenstein L. *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2003.
Žižek S. 2008b. *Sobre la violencia: Seis reflexiones marginales*, Barcelona, Paidós, 2009.
— 2009. "The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?", conferencia, 20 abril 2009, Harvard Book Store, Harvard, https://www.youtube.com/watch?v=R8_hROT8VF0. Transcrita y traducida en Sobre Cristo, *Fractal*, 52, enero-marzo 2009, http://www.mxfractal.org/RevistaFractal52SlavojZizek.html.
— y Gunjevic B. 2012. *El dolor de Dios: Inversiones del Apocalipsis*, Madrid, Akal, 2013.

Pedro Bustamante, *El imperio de la ficción: Capitalismo y sacrificios hollywoodenses*, 2015, Ediciones Libertarias.

El poder se ejerce hoy de una forma cada vez más enmascarada. La política tiene que ver cada vez menos con la actividad de los «políticos» y más con todo un conjunto de fenómenos que irrumpen con regularidad en los medios, que buscan el impacto emocional en los espectadores, para que estos acepten medidas de excepción que poco tienen que ver con el Estado de derecho. Es lo que se ha denominado el «capitalismo del desastre», el «imperio del caos» o la técnica «problema-reacción-solución». El terrorismo internacional y sus atentados, las pandemias, las revoluciones de colores, las crisis de migración, el cambio climático, las catástrofes «naturales»… son, en general, crisis fabricadas de manera *ficticia* en las cúpulas del poder imperial, para imponer agendas encubiertas que avanzan progresivamente hacia la instauración de un Nuevo Orden Mundial totalitario. De ahí que para comprender el poder hoy sea necesario hacerlo como *imperio de la ficción*. Y es que la ficción —desde los medios de desinformación hasta Hollywood, cada vez más indistinguibles— juega un papel fundamental para hacernos *creer* toda esta farsa. Pero la aportación más singular de esta obra es —creemos— la tesis de que este *imperio de la ficción* no es más que una nueva versión de técnicas inquisitoriales en las que la violencia sacrificial era protagonista en el espectáculo del poder. Se trata en definitiva de reconocer que *el*

capitalismo es, no solo un régimen económico y político, sino además, religioso y moral, una nueva religión sacrificial.

[1] Adorno 1951: 199.

[2] 97 y ss.

[3] Dorfles: 39.

[4] Jonas: 160, 168, 183.

[5] 88.

[6] Tertulia política del Ateneo de Madrid.

[7] Frobenius: 222.

[8] 1996: 113.

[9] *Cf.* Jonas: 163.

[10] *Cf.* Rader: 77 y ss.

[11] *Ibíd.*: 80-82.

[12] *Cf.* Eliade 1977: 40.

[13] *Cf.* Bataille 1947-1948: 83.

[14] Campbell 1949: 10.

[15] "Pero superar la lógica binaria significa sobre todo ser capaces de transformar cada vez las dicotomías en bipolaridades, las oposiciones sustanciales en un campo de fuerzas recorrido por tensiones polares que están presentes en cada uno de los puntos sin que exista posibilidad alguna de trazar líneas claras de demarcación. Lógica del campo contra lógica de la sustancia." 2004b: 12; *cf.* 2008b: 26.

[16] En nuestra obra *El imperio de la ficción: Capitalismo y sacrificios hollywoodenses* y en una serie de artículos estamos esbozando las ideas que conformarán esta obra: "Hollycapitalismo: la excepción es la regla", *Página Transversal*, 18.04.16, https://paginatransversal.wordpress.com/2016/04/18/hollycapitalismo-la-excepcion-es-la-regla/; "El capitalismo y el hollycapitalismo en 50 conceptos", *El Espía Digital*, 21.03.16, http://www.elespiadigital.com/index.php/tribuna-libre/12616-el-capitalismo-y-el-hollycapitalismo-en-50-conceptos; "El hollycapitalismo, fase superior del capitalismo", *Tercera Información*, 27.02.16, http://www.tercerainformacion.es/spip.php?article99654; "Las crisis capitalistas y la producción de víctimas", *Tercera Información*, 06.01.16, http://www.tercerainformacion.es/spip.php?article97197; "Las distopías hollywoodenses como vanguardia de la realidad", *Tercera Información*, 26.12.15, http://www.tercerainformacion.es/spip.php?article96755.

[17] Como ha mostrado Sophie Wahnich el progreso que supuso la revolución francesa no habría sido posible sin la violencia, y esto es aplicable a toda transformación relevante del *statu quo*. Conferencia "Freiheit oder Tod - Im Zentrum des Übels 15", con Guillaume Paoli, Volksbühne am Rosa-Luxemburg-Platz, Berlín, 5 de abril de 2016.

[18] 2015: 205 y ss.

[19] Proponemos el término 'geneagonía', para distinguirlo de 'genealogía', de manera similar a como se diferencian cosmogonía y cosmología.

[20] *Cantos del corazón enamorado*, en Jesús: 33.

[21] Robertson Smith ha señalado que los clanes de las primeras culturas se consideraban a sí mismos una "unidad física", una "vida común", un "único conjunto viviente", etc. 273-274, la traducción es nuestra.

[22] 14; *cf.* Paz: 39-44.

[23] *Cf.* Jonas: 164.

[24] Kerényi 1976: 14-15.

[25] *Banquete* 206c-e; *cf.* Crawley: 219.

[26] Burkert 1977: 148.

[27] Crawley: 5-7.

[28] Utilizamos el término profanizar en un sentido similar al de secularizar o desacralizar, no con la intención explícita de transformar el estatus de lo sagrado, habitualmente ligado a la herejía, sino como proceso recíproco del de sacralización. La MHS sacraliza ciertos *bíoi* u objetos para hacerlos sagrados pero al mismo tiempo profaniza a otros para hacerlos profanos. Como ha mostrado Mircea Eliade la profanización nunca es total en la medida en que lo profano no puede existir sin lo sagrado, aunque sea en un grado mínimo. *Cf.* 1957: 22-23.

[29] *Cf.* Burkert 1972: 70-71.

[30] *Cf*. Eliade 1972: 80; *cf*. Lévi-Strauss 1962: 327.

[31] 92, la traducción es nuestra; *cf.* 217.

[32] 1899: 176.

[33] *Cf*. Weber 1922: 33.

[34] *Cf.* Han 2013: 65-66.

[35] *El arte de gozar*, en La Mettrie: 171.

[36] *Cf.* Jung y Kerényi: 20, 22.

[37] *Cf*. Marx 1844: 138.

[38] *Cf.* Frobenius: 190.

[39] *El arte de gozar*, en La Mettrie: 147.

[40] 84-88, 134-136; *cf.* Foucault 1966: 227-228.

[41] 25.

[42] J. P. Eckermann, citado en Spengler: I- 106. Por cierto que, tras esta cita, Spengler señala: "En estas palabras se encierra toda mi filosofía."

[43] 1972: 208.

[44] 1887: 42-43.

[45] 169, 182-184.

[46] 34-36, 54-55.

[47] *Cf.* Robertson Smith: 107.

[48] Blake: 99.

[49] *Cf.* Freud 1921-1927: 162, 174-176, 182; 1930: 66-67; *cf.* Bataille 1957: 46.

[50] 2013: 28.

[51] 117-118, 122, 129, 239.

[52] Pero a decir verdad, si hemos de seguir a René Guénon, el centro alrededor del que gira todo sería invisible, como centro espiritual, "motor inmóvil", desde el que actúa el saber oculto, según el principio de "no actuar, el centro que rige el movimiento de todas las cosas sin participar el él". 1946: "Prefacio."

[53] Harrauer y Hunger: 106.

[54] 85-86, la traducción es nuestra; *cf.* Robertson Smith: 151, 160.

[55] 1958: 329.

[56] Aïvanhov: 34.

[57] *Cf.* Freud 1921-1927: 162-167.

[58] 1944: 278.

[59] 1972: 38; *cf.* Campbell 1959: 417.

[60] *Cf.* Fromm: 20-21.

[61] *Cf.* Han 2013: 16-18.

[62] Eliade 1958-1961: 257.

[63] Citado en *ibíd.*: 261.

[64] *Ibíd.*: 264.

[65] Campbell 1959: 414, 446-448.

[66] *Cf.* Foucault 1966: 302.

[67] 88.

[68] Hablamos de transmutación en el sentido en que lo hace René Guénon, como cambio de estado que modifica las proporciones de lo corporal y lo anímico-espiritual, de lo inmanente y la transcendente, como proceso que "espiritualiza el cuerpo" o "corporifica el espíritu2. 1946: "«Solve» y «coagula»."

[69] "Remarques sur le mécanisme du sacrifice dogon (Soudan français)", citado en Durand: 319.

[70] *Cf.* Jung y Kerényi 1939-1940: 107-108; Baudrillard 2004: 27, 184-185; Dupuy 2009: 82-83.

[71] *Cf.* Campbell 1949: 344; 1959: 76-77.

[72] *Cf.* Deleuze y Guattari 1972: 157.

[73] *Cf.* Jung 1964: 95, 101.

[74] Tiqqun/Comité Invisible 2014: 30-31.

[75] *Ibíd.*: 33 y ss.

[76] Horkheimer 1947: 124.

[77] Baudrillard 1976.

[78] Baudrillard 1999.

[79] Bruno: 73-74.

[80] Martín-Cano 2013: 82.

[81] Crawley: 307, 427-428.

[82] *Cf.* Campbell 1959: 105.

[83] 1972: 150 y ss.

[84] 1964: 46, 121, 164, 243.

[85] 213; *cf.* 37, 45.

[86] 1976: 159; *cf.* Bakunin: 107; Horkheimer y Adorno 1944: 105; Campbell 1959: 93.

[87] 51-61.

[88] Malinowski: 46.

[89] *Cf.* Freud 1921-1927: 49-50.

[90] 1972: 104 y ss.

[91] *Cf.* Lévi-Strauss: 79-80.

[92] Blake: 89.

[93] *Cf.* Klages: 100-101.

[94] *Cf.* Freud 1913: 85 y ss; 1930: 133-134; Malinowski: 19.

[95] 1913: 46-48.

[96] Girard 1978: 381 y ss; Eliade 1958-1961: 115.

[97] Klages: 105, 212.

[98] Foucault 1984a: 54.

[99] Robertson Smith: 417.

[100] Freud 1913: 50-53, 99.

[101] 1972: 150 y ss.

[102] Marcuse: 21.

[103] Bruno: 53.

[104] Robertson Smith: 403.

[105] *Cf.* Canetti: 106 y ss.

[106] Radcliffe-Brown: 169-170.

[107] Crawley: 46 y ss.

[108] *Ibíd.*: 160.

[109] *Cf.* Foucault 1984a: 133-134.

[110] Si hablamos aquí de *bíoi* sagrados femeninos es porque la caza y la guerra son prácticas predominantemente masculinas. Pero podríamos encontrar fenómenos similares con los papeles invertidos, como en el caso de las amazonas o en el dionisismo.

[111] Rader: 23.

[112] Crawley: 321-323, 328-334.

[113] *Cf.* Burkert 1972: 46-47, 50.

[114] *Cf. ibíd.*: 105; Crawley: 64.

[115] Burkert 1972: 88.

[116] *Cf.* Frazer 1890: 140-141.

[117] Burkert 1972: 112; cf 113-115.

[118] 1961: 53 y ss.

[119] A. Josephs y J. Caballero, en García Lorca: 49, 64.

[120] Klages: 84.

[121] *Cf.* Campbell 1959: 22; S. Zizek, "La mirada animal del Otro", en Zizek y Gunjevic 2012: 201-202.

[122] Lévi: 53, 70.

[123] V.

[124] *Cf.* Lévi-Strauss: 38; Burkert 1972: 64.

[126] *Ibíd.*: V.

[127] *Ibíd.*: V.

[128] Eliade 1958-1961: 215.

[129] Lorenz: XI.

[130] *Cf.* Burkert 1972: 78.

[131] 1933-1949.

[132] Campbell 1949: 235.

[133] *Eclesiastés*, 3, 1-8.

[134] Robertson Smith: 65

[135] Girard 1972: 103-104.

[136] Nietzsche 1881: 44.

[137] *Cf.* Griffiths 1991: 35, 58.

[138] *Cf.* Canetti: 238 y ss.

[139] 1890: 94, 205.

[140] *Cf.* Burkert 1972: 19

[141] G. Le Bon, citado en Freud 1921-1927: 14, 18, 63.

[142] Freud 1921-1927: 19.

[143] G. Le Bon, citado en *ibíd.*: 15.

[144] C. Lévi-Strauss, citado en Deleuze y Guattari 1980: 119.

[145] *Cf.* Burkert 1972: 145, 368.

[146] 91, 110.

[147] Bataille 1957: 23.

[148] *Cf.* Freud 1913: 34; *cf.* Frazer 1890: 137, 142, 374; Jung 1952: 109.

[149] Han 2013: 119.

[150] 78.

[151] *Cf.* Foucault 1976: 85-86.

[152] "La energía es la única vida y procede del cuerpo." Blake: 91.

[153] 418.

[154] Heráclito: 195.

[155] *Cf.* Klages: 105-106.

[156] 89; *cf.* con la noción de "estrés memoactivo", "generado ritualmente, como vehículo de inculturación de contenidos" de Heiner Mühlmann, en Sloterdijk: 37, 164.

[157] 1984a: 44; *cf.* Marcuse: 42-44.

[158] Tomamos estos términos de Marcel Mauss y Henri Hubert en "Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio". El "sacrificador" es el que sacrifica, el que ejecuta la acción. En términos generales en todo sacrificio hay una comunidad "sacrificadora" y una víctima. Pero en el momento en que aparece un intermediario, un sacerdote o un verdugo, entonces este pasa a ser el "sacrificador" y la comunidad pasa a ser "sacrificante". La comunidad "sacrificante" es por lo tanto en cierto sentido también "sacrificadora", solo que delega esta función en el "sacrificador" y participa en el sacrificio de manera más pasiva. 1899: 91-98.

[159] Deleuze y Guattari 1972: 151; *cf.* "... el cuerpo de los individuos es fundamentalmente la superficie de inscripción de suplicios y penas." Foucault 1978: 134. Las escarificaciones y los tatuajes se inscriben en esta lógica. Como ha mostrado William Robertson Smith, muchos de estos tienen su origen en rituales en los que los participantes sufrían o se practicaban a sí mismos heridas para contribuir a ellos con su propia sangre. 334.

[160] *Cf.* Foucault 1999: 85.

[161] *Cf. La flagelación de Cristo* (1405) de Lluís Borrassà y varios calvarios bretones, 1961: 16.

[162] 1984b: 23.

[163] *Cf.* Deleuze y Guattari 1972: 190 y ss.

[164] Bataille 1962: 149, 152.

[165] *Cf.* Nietzsche 1881: 147.

[166] 43.

[167] "En la violencia, por muy enmascarada que esté bajo formas legales, se basa en último término la jerarquía social. El dominio sobre la naturaleza se reproduce en el interior de la humanidad." Horkheimer y Adorno 1944: 155.

[168] *Cf.* Hobbes: 199.

[169] Girard 1972: 227.

[170] Przyluski: 200; Robertson Smith: 399.

[171] *Cf.* Radcliffe-Brown: 179; *cf.* Otto: 28, 32.

[172] Julius Evola ha reconocido que esta componente sadomasoquista forma parte integral del erotismo, que es un "elemento natural del *eros*". 1958: 112, 132.

[173] 16-20.

[174] Citado en Lévi: 18, la traducción es nuestra.

[175] *Cf.* Reich 1932: 15-18.

[176] M. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, citado en Evola 1931: 40.

[177] Rousseau: 19 y ss.

[178] 91.

[179] *Cf.* Burkert 1972: 15.

[180] Freud 1915-1917: 452.

[181] *Cf.* Guénon 1946: " « Solve » y « coagula » ."

[182] 145. En el mismo sentido: "Tal como fatalmente deben combatirse en cada individuo las dos tendencias antagónicas —la de felicidad individual y la de unión humana—, así también han de enfrentarse por fuerza, disputándose el terreno, ambos procesos evolutivos: el del individuo y el de la cultura." 148; *cf.* Brown: 128-129; *cf.* Orléan: 224, 229.

[183] *Cf.* Malinowski: 134-135.

[184] 2009.

[185] Freud 1921-1927: 99; *cf.* 147-149, 158.

[186] *Cf.* Jung 1964: 83-84; Libis: 222.

[187] Marcuse: 30.

[188] Deleuze y Guattari 1972: 357; *cf.* 375.

[189] 48.

[190] *Ibíd.*: 49.

[191] *Cf.* Deleuze y Guattari 1972: 412.

[192] Freud 1930: 109-111; *cf.* Fromm: 82, 88.

[193] Freud 1930: 111; *cf.* 114.

[194] *Ibíd.*: 149.

[195] *Ibíd.*: 149-150.

[196] *Cf.* Tiqqun/Comité Invisible 2014: 186-187.

[197] Canetti: 30; *cf.* 31.

[198] *Cf.* Bataille 1961: 50-51.

[199] Freud 1930: 75-76; *cf.* Dupuy 2009: 171.

[200] 1386-1394, en Eurípides 412-408 a. C.

[201] *Ch'u Yü*, citado en Radcliffe-Brown: 181; *cf.* 183.

[202] Crawley: 175-176.

[203] 1972: 94-95.

[204] *Cf.* Girard 1999: 46; Robertson Smith: 256.

[205] Robertson Smith: 360-361.

[206] Pitágoras, según Ovidio, *Las metamorfosis*, citado en Campbell 1959: 336.

[207] Girard 1978: 97; *cf*. La separación está en la base tanto de la distinción de *hagios* y *koinos* en griego, como de *sanctus* y *profanus* en latín. Rader: 55.

[208] Cardín: 67, 73, 130.

[209] Bakunin: 29.

[210] *Cf.* Eliade 1972: 20.

[211] 24.

[212] Freud 1921-1927: 27; *cf*: "Por el solo hecho de formar parte de una multitud desciende, pues, el hombre varios escalones en la escala de la civilización. Aislado, era quizá un individuo culto; en multitud, un bárbaro. Tiene la espontaneidad, la violencia, la ferocidad y también los entusiasmos y los heroísmos de los seres primitivos." G. Le Bon, citado en *ibíd.*: 18; *cf.*: "Cuanto más groseras y elementales son las emociones, más probabilidades presentan de propagarse de este modo en una masa." 27; *cf.* Canetti: 362-363.

[213] *Cf.* Evola 1958: 53; *cf.* Eliade 1972: 18.

[214] 39, 42, 244, 309; *cf.* Burkert 1972: 450.

[215] *Cf.* Evola 1931: 227.

[216] Durand: 147.

[217] Crawley: 224.

[218] *Cf.* Burkert 1972: 183; *cf.* Guénon 1958: 77.

[219] *Cf.* Deleuze y Guattari 1980: 245-246.

[220] Burkert 1972: 183-185.

[221] *Cf.* Radcliffe-Brown: 149.

[222] 100-102; *cf.* 137.

[223] *Ibíd.*: 444.

[224] *Cf.* Agamben 2004a: 114.

[225] *Cf.* Lévi-Strauss 1962: 199-201.

[226] Frobenius: 13-17, 24, 95, 195.

[227] Spengler: I-215; "... *la cultura misma es un ser animado*. II-65; Estas culturas, seres vivos de orden superior, crecen en una sublime ausencia de todo fin y propósito, como flores en el campo." I-60; *cf*. 68, 202.

[228] Agamben 2004a: 97 y ss; Campbell 1959: 527.

[229] Robertson Smith: 287.

[230] 177; *cf.* Agamben 2004a: 43, 52.

[231] D. Zacarías, *Opuscule très excellent de la vraye philosophie naturelle des métaux*, citado en Evola 1931: 41; *cf.* 252-254.

[232] *Cf.* Malinowski: 140, 153; *cf.* Eliade 1972: 235-236; *cf.* Canetti: 267, 296.

[233] *Cf.* Rader: 88.

[234] 2013: 29.

[235] 411-413.

[236] http://www.rafapal.com/?s=piratas.

[237] Esposito: 5-6.

[238] *Ibíd.*: 30.

[239] *Exclamaciones del alma a Dios*, en Jesús: 206.

[240] *Cf.* Evola 1931: 107; *cf.* Eliade 1972: 20-21; *cf.* Klages: 91.

[241] 191.

[242] 198.

[243] Crawley: 70 y ss; Han 2013: 26.

[244] *Cf.* Evola 1931: 251.

[245] *Fedro* 245c, en Platón.

[246] *Cf.* Jung 1952: 102; *cf.* Jung y Kerényi 1939-1940: 224-225.

[247] *Cf.* Ferrater: I-74 y ss; *cf.* Chevalier y Gheerbrant: 77 y ss; *cf.* Durkheim: 43 y ss; *cf.* Sloterdijk: 16.

[248] *Cf.* Frobenius: 262-263.

[249] "La palabra «decisión» procede del *decidere* latino, que significa «cortar»." Han 2013: 70.

[250] *Cf.* Ferrater: I-571 y ss; *cf.* Chevalier y Gheerbrant: 75 y ss.

[251] P. Bustamante, "El plano de inmanencia y Occidente", *Tercera Información*, 24.12.15, http://www.terceraInformacion.es/spip.php?article96719.

[252] Guénon 1946: "«Solve» y «coagula»."

[253] *Cf.* Frazer 1890: 121, 153, 160-163, 174-175.

[254] Crawley: 95.

[255] 345.

[256] *Cf.* Campbell 1949: 337-338.

[257] 400.

[258] *Levítico*: 17.11; *cf.* Frazer 1890: 144-145; Crawley: 161.

[259] Przyluski: 31.

[260] Robertson Smith: 173, 190.

[261] *Ibíd.*: 40-41.

[262] Crawley: 79, 92.

[263] N. Flamel, *El deseo deseado*, citado en Evola 1931: 135.

[264] *Cf.* Platón, *Fedón*, en Agamben 1995: 15.

[265] 1890: 185-186; *cf.* 188.

[266] Robertson Smith: 381, 386.

[267] Robertson Smith: 401, 405.

[268] *Cf.* Burkert 1977: 83-85; Klages: 176-177.

[269] En el mismo sentido, Ludwig Klages considera que la ingestión tiene una "naturaleza gámica". 183.

[270] Guénon 1946: "«Solve» y «coagula»."

[271] *Cf.* "El vino y la leche", Barthes: 44-47.

[272] 1977: 85.

[273] 114; *cf*. Eliade 1958-1961: 41.

[274] 179, 181, 246, 340; *cf.* Robertson Smith: 224, 236; *cf.* Lévi: 50.

[275] Robertson Smith: 235.

[276] 128.

[277] Graves 1955: I-131; *cf.* Jung y Kerényi 1939-1940: 143-144; *cf.* Plutarco 120-130: 16.

[278] Cardín: 102.

[279] Rader: 166.

[280] Burkert 1972: 94-95.

[281] 158.

[282] Campbell 1959: 408; Burkert 1972: 37, 123.

[283] Durand: 166, 238, 342.

[284] Burkert 1972: 124.

[285] En cuanto al papel central que juega la metáfora, no como simple figura del lenguaje, sino como expresión y vestigio de la mecánica de transferencias HS, es oportuna la idea de Ernest Crawley, quien, en la tradición de J. G. Frazer, habla del "uso metafórico" para referirse a la vinculación entre lo erótico y lo alimenticio en el acto del beso. 241.

[286] M. Pottier, *Philosophia pura*, citado en Eliade 1931: 202.

[287] Evola 1931: 101; *cf.* 60; *cf.* Eliade 1972: 202.

[288] Graves 1948: 471.

[289] 1947-1948: 25.

[290] Caillois: 133.

[291] *Cf.* Frazer 1890: 176.

[292] Dupuy 2009: 143.

[293] 1948: 440; *cf.* 147-148, 484; *cf.* Robertson Smith: 218; Crawley: 199, 312.

[294] *Cf.* Dupuy, *La marque su sacré*, citado en Zizek y Gunjevic: 54.

[295] Freud 1913: 183.

[296] Novalis, citado en Evola 1958: 137.

[297] 40.

[298] Robertson Smith: 441.

[299] *Cf.* Sloterdijk: 18, 23.

[300] Klages: 70-71.

[301] 43; *cf.* Hobbes: 153.

[302] 1999: 93.

[303] Crawley: 81.

[304] Citado en Freud 1913: 64.

[305] *Cf.* Frazer 1890: 174, 372, 376. "Como son los hombres, así eran los dioses en el origen. [...] Los dioses, en el origen, eran mortales; es cuando poseyeron el *brahman* (la ciencia sagrada) que se convirtieron en inmortales." *Shatápatha-bráhmana*, citado en Lévi: 41.

[306] Mauss y Hubert 1899: 171, las cursivas son nuestras; Klages: 182.

[307] 48-52.

[308] Eliade 1958-1961: 105, 118.

[309] 256.

[310] Cardín: 147-148.

[311] *Cf.* Martín-Cano 2013: 87, 119.

[312] Nietzsche 1878: 90.

[313] Nietzsche 1887: 33.

[314] Freud 1930: 127, las cursivas son nuestras; *cf.* 1921-1927: 168.

[315] 2015: 108.

[316] *Cf.* Horkheimer y Adorno 1944: 92; Dupuy 2009: 10-12, 24; Libis: 236; Crawley: 153, 158.

[317] 187-188.

[318] *Cf.* Guénon 1946: "Números celestes y números terrestres."

[319] *La parte maldita*, en 1933-1949: 137-138.

[320] *Cf.* Reich 1932: 11.

[321] 1886: 145.

[322] *Cf.* Nietzsche 1878: 88.

[323] Nietzsche 1887: 166.

[324] *Ibíd.*: 42; *cf.* 1878: 70-71.

[325] *Cf.* Canetti: 52-54.

[326] *Cf.* Lorenz, VII; Burkert 1965-1970: 54.

[327] Girard 1978: 162; *cf*. Horkheimer y Adorno 1944: 75.

[328] *Cf.* Foucault 1997: 230-231.

[329] 22.

[330] Nietzsche 1996: 98; *cf.* Adorno 1951: 84.

[331] I-198; Robertson Smith: 455.

[332] 169.

[333] 31-32.

[334] 1976: 13.

[335] *Cf.* Agamben 2003b: 167; *cf.* Burkert 1972: 21; 1977: 77, 79.

[336] 1.1.

[337] Jung 1964: 81.

[338] "... en el principio era la acción." Freud 1913: 207; *cf.* Marx 1867: 105.

[339] *Cf.* Burkert 1965-1970: 66, 70.

[340] *Cf.* Fromm: 93.

[341] *Cf.* Baudrillard 1976: 143, 149; *cf.* Lévi-Strauss 1962: 247-248.

[342] *Cf.* Aïvanhov: 90.

[343] *Cf.* Baudrillard 2004: 136-137.

[344] *Cf.* Rougemont: 346.

[345] Bruno: 62.

[346] 1955: 251.

[347] Girard 1999: 59.

[348] Girard 1972: 90.

[349] Girard 1972: 123.

[350] *Ibíd.*: 15; *cf.* 12.

[351] 53.

[352] Lévi: 9, la traducción es nuestra.

[353] Girard 1999: 203.

[354] Crawley: 15.

[355] Robertson Smith: 284-285.

[356] *Ibíd.*: 427.

[357] Icke: 28.

[358] Burkert 1972: 217-221; Frazer 1890: 367; Robertson Smith: 304-305, 309-310.

[359] García Lorca: 151.

[360] *Cf.* Burkert 1972: 22-23, 33-34; Frazer 1890: 177 y ss.

[361] *Cf.* Agamben 2003b: 14.

[362] Girard 1978: 36; 2012: 86.

[363] "Lo que propiamente nos hace indignarnos contra el sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo absurdo del mismo; pero ni para el cristiano, que en su interpretación del sufrimiento ha introducido en él toda una oculta maquinaria de la salvación, ni para el hombre ingenuo de tiempos más antiguos, que sabía interpretar todo sufrimiento en relación a los espectadores o a los causantes del mismo, existió en absoluto tal sufrimiento *absurdo*." Nietzsche 1887: 99; *cf.* 1881: 82-83.

[364] Eliade 1972: 88-89.

[365] *Ibíd.*: 241; *cf.* 183; Crawley: 167-168.

[366] Girard 2012: 22.

[367] Sade: 163.

[368] Cardín: 77.

[369] R. Bertrand, *La Tradition secrète*, citado en Cirlot: 181.

[370] Han 2013: 63-65

[371] *Cf.* Tiqqun-Comité Invisible 2014: 50.

[372] Más información en http://delirioushetero topias.blogspot.de/2013/08/curriculum-vitae.html

[373] Tomamos este concepto de Jan Assmann. *Cf.* Sloterdijk: 153 y ss.

[374] *Ibíd.*: 156.

[375] Girard 1999: 129.

[376] *Cf.* Klages: 191.

[377] *Cf.* Dupuy 2009: 25, 229-230.

[378] Robertson Smith: 226-227.

[379] *Ibíd.*: 418-419, 422, la traducción es nuestra.

[380] 1899: 147, las cursivas son nuestras; *cf.* Freud 1913: 124.

[381] *Cf.* 1976.

[382] *Cf.* Freud 1913: 104.

[383] En este sentido, señala que la carne cruda se denomina en hebreo carne "viva". 338-339, 345.

[384] "Y no temáis a los que matan el cuerpo, mas el alma no pueden matar; temed más bien a aquel que puede destruir el alma y el cuerpo en el infierno." *Mateo*: 10.28; *cf. Lucas*: 12.4-5; *cf.* Griffiths: 238.

[385] Frazer 1890: 123; Campbell 1949: 318; 1959: 294-296; *cf.* 441, 453; Graves 1948: 423; Eliade 1972: 239.

[386] 2005: 96.

[387] Klages: 108, 160-161.

[388] Eliade 1972: 223.

[389] 412-408: 251-317.

[390] I-29 y ss.

[391] *El arte de gozar*, en La Mettrie: 149; *cf.* 151-152.

[392] 250.

[393] 156-157.

[394] Evola 1958: 119.

[395] *Cf.* Campbell 1949: 55.

[396] 401, 433.

[397] *Cf.* Eliade 1972: 189-190.

[398] Mauss y Hubert 1899: 91 y ss.

[399] Evola 1958: 318.

[400] *Ibíd.*: 279.

[401] *Ibíd.*: 280.

[402] Crawley: 143.

[403] *Ibíd.*: 100.

[404] 138-141, 343; *cf.*: "La sexualidad es un hambre." 146.

[405] I, 3-7; *cf.* Rougemont: 131.

[406] *Ibíd.*: 51, 55-56, 88.

[407] Jung y Kerényi 1939-1940: 45-47, *cf.* ss.

[408] Jung y Kerényi 1939-1940: 46; Detienne: 43.

[409] Przyluski: 125-126.

[410] Campbell 1949: 283, 287, 290.

[411] "Navidad", en Jesús: 57.

[412] A partir de P. Wirz, *Die Marind-anim von Hollandisch Süd-Neu-Guinea*, Campbell 1959: 204.

[413] A partir de L. Frobenius, *Monumenta Africana*, Campbell 1959: 198-199; *cf.* 221-222.

[414] L. Frobenius, *Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens*, citado en *ibíd.*: 199-200.

[415] A partir de L. Frobenius, *Monumenta Terrarum: Der Geist über den Erdteilen. Erlebte Erdteile*, citado en *ibíd.*: 202; *cf.* Malinowski: 104; Durand: 342-343.

[416] A partir de L. Frobenius, *Erythräa: Lande und Zeiten des heiligen Königsmordes*, en *ibíd.*: 475-476.

[417] Rader: 59; *cf.* 60.

[418] 1948.

[419] Campbell 1959: 323 y ss.

[420] *Ibíd.*: 335.

[421] 93.

[422] O mejor habría que decir que los detalles habituales de las bodas se derivan de estos y otros rituales hierogámicos.

[423] Frazer 1890: 227, 256, 263.

[424] 94.

[425] *Ibíd.*: 110-112.

[426] Armour: 35; *cf*. 47.

[427] *Ibíd.*: 152.

[428] *Ibíd.*: 56-57.

[429] *Ibíd.*: 58.

[430] Plutarco 120-130: 8.

[431] Armour: 111-112.

[432] Plutarco: 17, 19.

[433] Guénon 1946: "Ternario y trinidad"; *cf.* Icke: 89-90.

[434] Burkert 1972: 360.

[435] Plutarco 120-130: 18.

[436] *Ibíd.*: 18, 36; Kerényi 1976: 175; Evola 1958: 180.

[437] Crawley: 98.

[438] Burkert 1972: 332-333, 357-360; 1977: 149; *cf.* Kerényi 1976: 214-215; *cf.* Evola 1958: 101; *cf.* Otto: 66-67.

[439] I-181-182; Robertson Smith: 50; *cf.* Otto: 66.

[440] Eliade 1958-1961: 190.

[441] 1972: 360.

[442] Eliade 1972: 90-91.

[443] Rader: 219.

[444] Eliade 1972: 91; *cf.* Lévy: 103-107.

[445] Crawley: 183, 228-229, 271.

[446] Otto: 58, 109, 147.

[447] Plutarco 120-130: 51.

[448] Burkert 1972: 363-364, 375.

[449] *Ibíd.*: 373-374.

[450] Mylonas: 270; Jung y Kerényi 1939-1940: 154, 171-172; Przyluski: 87, 124.

[451] 1976: 376-377; *cf.* 384-385.

[452] 1955: I-134-135; *cf.* Mylonas: 282.

[453] 1958: 276; *cf*. Eliade 1976: 382; *cf*. Jung y Kerényi 1939-1940: 171.

[454] Mylonas: 270, 311 y ss.

[455] Proclo, en *Timeo*, citado en Eliade 1976: 381-382; Mylonas: 270.

[456] Citado en Eliade 1972: 188; *cf.* Libis: 29, 65-66.

[457] Jung y Kerényi 1939-1940: 177-178.

[458] *Ibíd.*: 17.

[459] Mylonas: 264; *cf.* Jung y Kerényi 1939-1940: 144-145.

[460] Jung y Kerényi 1939-1940: 146-147.

[461] Burkert 1972: 426-428; *cf.* Graves 1955: I-129 y ss.

[462] Graves 1955: I-180.

[463] Mylonas: 238.

[464] *Ibíd.*: 275-278.

[465] Evola 1958: 276; Burkert 1972: 439; Jung 1952: 350; Mylonas: 306.

[466] ¡Vaya!

[467] "Pastores que veláis", en Jesús: 53.

[468] 1972: 160, 162.

[469] *Ibíd.*: 165.

[470] *Ibíd.*: 180-181.

[471] *Ibíd.*: 304-305. Encontramos la misma duplicidad en la fundación de Roma, con una *fossa* sacrificial que es recubierta después por un altar. Jung y Kerényi 1939-1940: 26.

[472] *Ibíd.*: 189 y ss.

[473] *Ibíd.*: 199.

[474] 1946: "La Triratna."

[475] Burkert 1972: 203-204.

[476] *Ibíd.*: 203.

[477] Plutarco 120-130: 35; Burkert 1972: 201; *cf.* 199-202; *cf.* Kerényi 1976: 47.

[478] Graves 1955: I-80, 152.

[479] Ovidio: II-542-632.

[480] Burkert 1972: 153.

[481] *Ibíd.*: 254.

[482] *Ibíd.*: 228-229, 248.

[483] *Ibíd.*: 234-237.

[484] *Ibíd.*: 246-247.

[485] *Cf.* Eliade 1972: 188.

[486] *Ibíd.*: 86-87, 188-189.

[487] *Cf.* Evola 1931: 216.

[488] Eliade 1958-1961: 123.

[489] *Cf.* Lévi-Strauss 1962: 93.

[490] 2009: 11-12, 136. Jean Przyluski considera de la misma manera los objetos y símbolos sagrados como "condensadores de energía mágico-religiosa o depósitos de *mana*", 60, *cf*. 63, la traducción es nuestra. Denis de Rougemont ha hablado en los mismos términos de cómo el amor cortés funciona como una "ceremonia social que contiene" un elemento antisocial. 22.

[491] 1958: 222-224; *cf.* 254, 280.

[492] Lao-tsé, citado en Cirlot: 437.

[493] *Cf.* Evola 1958: 45, 49.

[494] 1972: 150 y ss.

[495] 1964: 46, 121, 164, 243.

[496] 139, 147.

[497] *Ibíd.*: 79-80.

[498] 1978: 275.

[499] Hermes Trimegisto, *Corpus Hermeticum*, citado en Libis: 69; *cf.* Eliade 1958-1961: 136.

[500] Eliade 1958-1961: 140.

[501] *Cf.* 195-196.

[502] *Cf.* P. Bustamante, "El plano de inmanencia y Occidente", *Tercera Información*, 24.12.15, http://www.tercerainformacion.es/spip.php?article96719.

[503] 1972: 283 y ss.

[504] Han 2013: 171.

[505] Bustamante 2016.

[506] 304, 308, 309.

[507] 43; *cf.* 44.

[508] 96-99, 106.

[509] *Ibíd.*: 73-74, 105, 116.

[510] *Ibíd.*: 118, 135, 165.

[511] *Ibíd.*: 77, 123.

[512] El trasfondo HS es evidente en la cita de Gerardo van der Leeuw que incluye Miranda en su obra: "mística de la muerte, mística nupcial y erotismo se dejan difícilmente separar". *Ibíd.*: 56-57; *cf.* 59.

[513] 389; *cf.* Jung y Kerényi 1939-1940: 188, 204.

[514] *Cf.* 83-85.

[515] Han 2013: 21.

[516] Martín-Cano 2013: 248 y ss.

[517] Sinesio de Cirene, citado en Libis: 56.

[518] Como criterio general ordenaremos los distintos integrantes de las trinidades colocando en el lugar central a la figura única de un sexo y en los extremos a las dos figuras del otro sexo.

[519] Burkert 1977: 149.

[520] Burkert 1972: 132; Graves 1948: 220.

[521] Graves 1955: I-122-125, I-347.

[522] Durand: 308-309.

[523] Harrauer y Hunger: 157-158.

[524] Jung y Kerényi 1939-1940: 137.

[525] Mylonas: 264.

[526] Jung y Kérenyi 1939-1940: 145, 149-151, 154, 212-213.

[527] *Cf.* Burkert 1972: 440; Eliade 1976: 373.

[528] Burkert 1972: 441; Mylonas: 307-308.

[529] *Ibíd.*: 192-193.

[530] Graves 1955: I-353.

[531] 174-177.

[532] Jung y Kerényi 1939-1940: 154-155.

[533] 1955: I-64, 67, 187.

[534] 1890: 464 y ss.

[535] Graves 1955: I-65, 360, 362.

[536] *Ibíd.*: I-353; Harrauer y Hunger: 367.

[537] Graves 1955: I-261.

[538] *Ibíd.*: I-67, 447.

[539] *Ibíd.*: I-190.

[540] *Ibíd.*: I-140 y ss.

[541] *Cf.* Campbell 1949: 103.

[542] Jung y Kerényi 1939-1940: 208.

[543] *Cf.* Malinowski: 218-219; Radcliffe-Brown: 98; Przyluski: 17 y ss; Robertson Smith: 273.

[544] *Ibíd.*: 177; Przyluski: 131.

[545] Harrauer y Hunger: 483, 486, 547.

[546] 608-609.

[547] Frazer 1890: 95-96.

[548] 156 y ss, 246.

[549] *Cf.* Graves 1948: 115; Frazer 1890: 278.

[550] *Ibíd.*: 519, 536.

[551] *Ibíd.*: 558.

[552] Rougemont: 83.

[553] Evola 1958: 155, 257-258.

[554] *Ibíd.*: 169.

[555] "La cruel, caprichosa e incontinente Diosa Blanca y la benigna, constante y casta Virgen..." Graves 1948: 559; *cf.* Wirth: 145-149; Harrauer y Hunger: 406.

[556] *Cf.* Evola 1958: 164-167.

[557] 91 y ss.

[558] Graves 1948: 345; Eliade 1958-1961: 116.

[559] *Cf.* Kurnitzky 1974: 97, 99-100.

[560] Eliade 1972: 237.

[561] *Cf.* Campbell 1959: 130; Crawley: 93.

[562] Przyluski: 80-81.

[563] Frazer 1887: 55-56; 1890: 68-71; Crawley: 304.

[564] Robertson Smith: 41. Muchos rituales primitivos vinculan la fecundidad humana con los árboles. En Ambon la placenta era escondida en un árbol, en Watubela enterrada bajo él y en Fiji se hacía lo propio con el cordón umbilical. Crawley: 106-107.

[565] Jung 1952: 247, 259-260, fig. 36; 1964: 80-81; Durand: 338; Eliade 1958-1961: 130.

[566] 171 y ss; "Historia Oculta, cap. 8, El triunfo de María Magdalena", La Caja de Pandora, 19.01.2016, https://www.youtube.com/watch?v=ZtUovaKtGbE&index=6&list=PLWWUD1I_Hje_p984OV-3q_VcMRf3Sg2jv

[568] La Cruz, 47; A San Andrés, 70; *Meditaciones sobre los Cantares*, 149; *cf.* 141.

[569] Citado en Jung 1952: 281. Cabe señalar en relación con este tema la procesión del Cristo de la Buena Muerte y Ánimas, que realizan los legionarios españoles el Jueves de la Semana Santa de Málaga, mientras cantan "El novio de la muerte". *Cf.* http://delirioushetеrotopias.blogspot.de/2016/10/12-de-octubre-dia-del-cabron.html

[570] Icke: 164, 167.

[571] Evola 1958: 172; *cf.* Libis: 54; Eliade 1958-1961: 131-132.

[572] *Cf.* Graves 1948: 200; *cf.* Klein: 33 y ss.

[573] "He venido para poner fin a la obra de la mujer, o sea del apetito carnal, la obra de la generación y la muerte." *Evangelio de los egipcios*, citado en Evola 1958: 80.

[574] 1948: 218-222; *cf*. Evola 1958: 155, 169; *cf*. Libis: 58-59.

[575] Graves 1948: 557; *cf*. 619; *cf*. Evola 1958: 155.

[576] Libis: 62-63.

[577] Evola 1958: 154-155, 169.

[578] Libis: 51; *cf.* otras referencias sobre la femineidad del Espíritu Santo en http://terradesomnis.blogspot.de/2016/03/nuevas-imagenes-hereticas-de-la.html.

[579] Panikkar: 73-79.

[580] 8.19.

[581] Klein: 35.

[582] *Cf.* Klages: 216.

[583] 1972: 88.

[584] 1955: I-134.

[585] *Cf.* Burkert 1972: 117.

[586] Marín-Cano 2013: 52, 62, 94.

[587] *Cf.* Malinowski: 211.

[588] 1972: 251.

[589] La misma distinción entre una relación legítima y otra ilegítima aparece en la trinidad de los legendarios Tres Soberanos o Tres Augustos chinos, en la que Fuxi y Nüwa son hermanos y esposos. Przyluski: 101; García-Noblejas Sánchez-Cendal: 26-27; Guénon 1945: 140, 174.

[590] Deleuze y Guattari 1972: 88.

[591] Malinowski: 47.

[592] Graves 1955: I-432 y ss.

[593] *Ibíd.*: I-502-504.

[594] Graves 1948: 434.

[595] Graves 1955: I-512-513; *cf.* 1948: 435.

[596] 165.

[597] 1955: I-512.

[598] *Ibíd.*: I-436 y ss; Campbell 1949: 20-21.

[599] Graves 1948: 147-148, 515.

[600] *Ibíd.*: 419, 426.

[601] Graves 1955: I-460-461, 499, 515; 1948: 423-424.

[602] Armour: 76-77.

[603] *Ibíd.*: 79, 100-102.

[604] Mylonas: 290.

[605] Solidonius: fig. IV.

[606] 162-165.

[607] 180c-d; *cf.* 186a-b, 187d, 188a; *cf.* "¡Bienaventurados los que con mesurada castidad participan de los lechos de la diosa Afrodita, con tranquilidad, lejos de sus locos aguijones, porque Eros, el de dorada melena, tensa su arco y dispara dos tipos de flechas con sus dones: unas deparan un feliz sino en la vida, otras traen su destrucción!" *Ifigenia en Áulide*: 545-550, en Eurípides 412-408 a. C.

[608] *Ibíd.*: 173a, 175e.

[609] *Ibíd.*: 201d.

[610] *Ibíd.*: 180d; *cf.* 185e.

[611] Mylonas: 290; Evola 1931: 22.

[612] Graves 1955: II-129.

[613] Guénon 1962: 166-168.

[614] Evola 1931: 65-67.

[615] Eliade 1972: 106.

[616] 1958: 38-39.

[617] Citados en Libis: 95-96.

[618] *Cf.* Libis: 94-95.

[619] 389-390.

[620] *Cf.* Libis: 54, 66, 71, 78.

[621] 29, 85-86, 92.

[622] *Ibíd.*: 109.

[623] *Ibíd.*: 96.

[624] *Ibíd*.: 21-22.

[625] *Ibíd.*: 54, 99, 101, 103.

[626] *Ibíd.*: 28, 31.

[627] *Ibíd.*: 47-48.

[628] *Ibíd.*: 108; *cf.* 137.

[629] *Ibíd.*: 104.